

كتاب العقائد

شرح

شرح العقائد

لجامع العقول والمنقول عمدة المتكلمين والمحققين

العلامة محمد عبد العزيز الفرهاري

قدس سره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الحمد لله الواسع الجود والعطاء، الذي شهد  
بوجهوب وهبوره وجود افتخار الكائنات  
كلها إليه في الأرض والسماء، العزيز  
الذي عزني في خلقه عن أن يكون له  
شريك فيما به برحمته حافظاً لي  
الله جل وعز عن الشركاء

والصلاة والسلام على

ربي المظفر التي جلت

عن أي معصاة إليه

سبحي الخلق

كلهم في نبي

صلى الله

عليه

وسلم

إلى الأخ العزيز معارف المفضل  
مع تمنياتي لك بالتوفيق الدائم  
والحمد لله رب العالمين

الإثنين ٤/٤/٢٠٠٥م

أخوك

محمد داروي



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

**Âsitâne**  
**Kitahevi**

Hakimiyet-i Milliye Cad.  
Tepsi Fırını Sk. Nu:7  
☎ 0216 391 02 85  
ÜSKÜDAR

## فهرس النبراس

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
٢٢	علوم الفلسفة نيف وسبعون	٢	نظم المؤلف على الحمد والصلوة ووجه تأليف
٢٣	التنقيد على المتكلمين ودره		الكتاب وتاريخه
٢٤	حقائق الاشياء ثابتة	٣	ترجمة الشارح الفتازاني
٢٩	انا ابن النجم وشعري شعري	٥	معنى الذات والصفات
٣١	تقدير المضاعف شاعر حتى جاء في القران	٦	بحث الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم
	زهاء الف	٤	اسماء النبي صلى الله عليه وسلم ومعجزاته
٣٢	بيان السوفسطائية	٨	در الشيعة في ذكرو الاصحاب في الصلوة على
٣٣	تقسيم العلم		النبي صلى الله عليه وسلم
٣٥	والحسن قد يفلط كثيراً	١١	ترجمة العلامة النسفي
٣٤	واسباب العلم ثلثة	١٣	البحث في عطف الانشاء على الاخبار رجحاً
٣٥	اما الحواس الباطنة الخ		وتعديلاً
٣٩	الخبر الصادق والخبر المتواتر	١٣	وجوه عدم تدوين الكلام في زمن الصحابة
٥٣	والنوع الثاني خبر الرسول صلى الله عليه وسلم		والتابعين
٥٣	تعريف الرسول صلى الله عليه وسلم	١٤	الادلة الشرعية اربعة
٥٥	والمعجزة امر خارق	١٨	حديث تفرق امتي على ثلاث وسبعين الخ
٦٢	واما العقل وهو قوة	١٩	ترجمة رئيس المعتزلة واصل بن عطاء
٦٣	المباحث المتعلقة بالعقل	١٩	ترجمة الحسن البصري
٤٠	والهام ليس الخ	٢٠	ترجمة ابي الحسن الاشعري
٤٢	وتقليد المجتهد	٢١	مسئلة نجات الاطفال
٤٣	الكلام في حدود العالم	٢٢	بيان اختلاف الاشعية والماتريدية
٨١	وهو الجزر الذي لا يجزى	٢٢	ارل من نقل الفلسفة الى العربية

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
١٩٢	والمقتول ميت باجله	٨٢	بمحث الكرة
١٩٣	مسئلة تغير القضاء من مزال الاقدام	٨٦	في اثبات الجرم الفردي بجماعة غرظيات الفلاسفة
١٩٤	الكلام في الرزق - لخلال رزق و للمحرام رزق	٩٣	المجردات ثالثة اقسام
١٩٨	الكلام في الهداية والضلالة والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء	٩٦	والمحدث للعالم هو الله تعالى
٢٠٢	وما هو اصل للعبد فليس بواجب على الله تعالى	١٠٢	الدليل على توحيد الباري عز وجل برهان التمانع
٢٠٥	عذاب القبر و ثوابه	١٠٨	للمحي القادر العليم
٢١٠	و البعث حق	١٢٥	وله صفات
٢١٣	و الوزن حق	١٢٨	وهي لا دو وكثيرة
٢١٤	و قراءة الكتاب حق	١٣٣	العلم وهي صفة ازلية
٢١٤	و الحوض حق	١٣٩	و الكلام هو صفة ازلية
٢١٨	و الصراط حق	١٣٣	و القرآن كلام الله غير مخلوق
٢١٩	و الجنة حق و النار حق	١٥٢	الكلام في التكوين
٢١٩	مسئلة الخرق و الالتمام	١٥٩	الكلام في الارادة
٢٢٣	الكلام في الثواب و العقاب	١٦١	الكلام في رزية الباري سبحانه
٢٢٣	بمحث الكبيرة و الصغيرة	١٤٠	الكلام في خلق الافعال
٢٢٦	الكبيرة لا تخرج عن الايمان	١٤٣	مسئلة القضاء و القدر
٢٢٢	و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء	١٤٤	و للعباد افعال اختيارية يترب عليها
٢٢٢	البعث عن التوبة	١٤٨	الثواب و العقاب
٢٣٥	الخلف في الوعيد	١٤٨	مسئلة الجبر و الاختيار اصعب المسائل
٢٣٦	و يجزي العقاب على الصغيرة	١٤٨	و فيها ستة مذاهب
٢٣٨	و الشفاعة ثابتة	١٨٢	الكلام في الاستطاعة
٢٣١	و اهل الكبار من المؤمنين لا يخلدون في النار	١٨٤	الكلام في التكليف و لا يكلف العبد بما
٢٣٥	و الايمان في اللغة التصديق	١٩١	ليس في وسعه
			الكلام في التوليد و الاثر المترتب على فعل العبد

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
٣٠٩	نصب الامام واجب بالاجماع	٢٣٩	ان الايمان في الشرع هو التصديق
٣١٠	فرائض الامام والخليفة	٢٥٣	والايمان لا يزيد ولا ينقص
٣١٢	بباز الائمة على مذهب الشيعة	٢٦١	والايمان والاسلام واحد
٣١٣	المنتظر المهدي	٢٦٣	الايمان بضع وسبعون شعبة
٣١٦	ويكون الامام من قریش	٢٦٨	الكلام في النبوة وفي ارسال الرسل
٣١٤	ولا يشترط ان يكون الامام معصوماً	٢٤١	البحث على المعجزات
٣٢١	ويشترط ان يكون الامام من اهل الولاية	٢٤٢	اقسام الخوارق سبعة
٣٢٣	ولا ينزل الامام بالفسق	٢٤٣	اول الانبياء آدم واخرهم محمد صلى الله عليه وسلم
٣٢٤	ويكف عن ذكر الصحابة في الانجيل	٢٤٥	الدلائل على نبوة خاتم الانبياء عليه السلام
٣٢٩	محاربات الصحابة في واجبة التاويل	٢٤٦	وجوه اعجاز القران
٣٣١	اللعن على يزيد خلاف التحقيق	٢٨٠	نزول عيسى عليه السلام
٣٣٤	والنصوص تحمل على ظواهرها	٢٨١	تعداد الانبياء عليهم السلام
٣٣٩	ورج النصوص الاستهزاء بالشریفة كفر	٢٨١	شرايط قبول خبر الواحد
٣٣١	والامن والياس من الله كفر	٢٨٣	مسئلة عصمة الانبياء عليهم السلام
٣٣١	ومن اعداها هل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة	٢٨٦	وافضل الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم
٣٣٣	مسئلة علم الغيب	٢٨٤	الملائكة عليهم السلام
٣٣٦	مسئلة ايصال الثواب	٢٩٠	بيان الكتب المنزلة
٣٣٨	آداب الدعاء	٢٩٢	بيان المعراج
٣٣٩	دعاء الكافر	٢٩٥	كرامات الاولياء حق
٣٥٠	ببب اشراط الساعة من خرح الدجال وغيره	٢٩٩	وافضل البشر بعد الانبياء ابوبكر الصديق في
٣٥٣	المجتهد يخطئ ويصيب الاحاديث في هذه المسئلة	٣٠٠	ببب الخلفاء الراشدين في
	متواترة المعنى	٣٠٣	وخلافة الخلفاء الراشدين في
٣٥٦	ورسل البشر افضل من رسل الملائكة الخ	٣٠٤	توجيه محاربات الصحابة في
٣٦٠	نظم المؤلف قدس سره في القائمة	٣٠٤	اختلاف معاوية في و علي في
	تمت		

شرح العقائد

شرح

شرح العقائد

لجامع العقول والنقول عمدة المتكلمين والمحققين

العلامة محمد عبد العزيز الفرهاري

قُدِّسَ سِرُّهُ

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

استبحك اللحن ثم اهدك وانك اعلى كل شئ واكمل وانت القديم الدائم الفرد واحد  
تدوم على كل مجد لا تحول وابعد من ان يدك العقل ذاته ومظهر عن كل ما يتخيل  
مميع بصير عالم متكلم قد يرصد واجب الذات اذل لك الحمد حمدا دائما غير منتهى  
على نعم اذ وارها تسلك ومن اعظم الامم بعث رسولنا فارشدنا حقا فلا نتزل  
وهذا الكتاب المعجز الخوان قران كريم مستبين مفصل فصل على هذا النبي واله  
واصحابه مادامت الصبح تطل وانزل على عبد العزيزين احمد من الفضل والاحسان باهو اجل  
وبعد فهذا شرح شرح عقائد يحلل منه كل ما كان يشكل وقد كتب الاعلام في كشف سره  
حواشي تفتي سره وتفصل ولاكنني حاولت تسهيل فهمه على البتدي وهو المعين المسهل  
وطولت والتطويل لم يك عادتي لما انه للمستفيد من اسهل وكمر كتبه ادرجتها لغرابته  
وليس لها في ساحة الشرح يدخل لان بهذا الشرح ناسا قد اکتفوا وقد اعرضوا عن كل ما هو اطول  
فقاتهم العلم الكثير الذي انت به الاذكياء في الطوال وفصلوا فادرت منها ما يناسب موجزا  
لينظر فيها الطالب المتامل ولما تكلف صنعة المريج عامدا ولا امر تضييها والتكلف يهل  
وسميته نبراس اذ هو نير وفي الليلة الضياء يهدي ويوصل اذا نلت شرح حل شرح عقائد  
فذلك تاخير الكتابة يحصل وان شئت قل غرط ليسهل عدة ولكن هذا اللفظ لغو ومهمل  
رقمت طر وسافي اذ ان يسيرة وان يراعى من بنائي العجل وكمر خطا قد ادرجته بحالة  
من الحاذق الذخيرة اذ هو يعجل وكو عاقل قد ظل يرمق عيبها واما عز المستحسنات فيفعل  
دلكنني ارجو من الله عصمة على كل تصنيف فلا انزل تبرت من عقلي وعلمي وحكمتي  
واني على تعليمه اتوكل ومن يعتصم بالله كان مؤيدا ومهتديا في ما يقول ويفعل  
الله البرايا استخيرا سائلا وما خاب عبد يستخير وييسل فاني بتصنيف الدفاتر مولى  
على وجل من ان تضيع فتبطل فان كان ما صنفته له هو عايت فيارب شغلني بما هو افضل  
وان كان في التصنيف خير بركة فيسركي كيلا يعوقن مشركا واسئلك الله يا خير سامع  
باسمائك الحسنى التي هي اجل قبول تصانيفي جميعا ورسوما على صفحات الدهر لا تتزيل



ولنقدم بعض احوال المشايخ فنقول هو العلامة المسعودي بن عمر الملقب بسعد الدين القفاري صاحب المصنفات الشريفة فمنها  
 شرح تصريف الزيجاني صنفه وهو ابن خمس عشرة سنة وهو اول مصنفاته منها شرح مراح الارواح في التصريف ومنها الارشاد  
 في النحو ومنها السعدية شرح التسمية في المنطق ومنها شرح ايساغوجي رفته في يوم واحد منها شرح مفتاح العلوم للسكاكي  
 ومنها الشرح المختصر على تلخيص المفتاح ومنها الشرح المطول عليه منها تهذيب المنطق والكلام ومنها المقاصد شرح المقاصد في  
 الكلام وهو عظيم الفوائد وفيه تحقيقات لم يسبق اليها احد منها رسالة في تحقيق الايمان ومنها حاشية على بعض ما شرح مختصر  
 ابن الحاجب في اصول الفقه مشهورة بشرح الشرح ومنها التلويح شرح توضيح الاصول ومنها الحاشية على الكشاف تفسيرا للجزيري و  
 كان مقربا معظما عند السلطان الامير تيمور الاعرج الذي كان يستولى على الارض كلها تقدم السيد لسند الشريف العلامة  
 للجزيري واعترض على عبارة السعد العلامة من شرح الكشاف في اجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية في قوله تعالى اولئك على  
 هدى من ربهم فجزيري المناظرة بين العلامةين في محفل الامير فحكما بينهما النعمان المعتزلي فترجم قول الشريف فرفع السلطان منزلة  
 وحط منزلة السعد وكان هذا في سنة احدى وتسعين وسبع مائة ثم توفي السعد يوم الاثنين ثاني المحرم من السنة الثانية بعد  
 تسعين وسبع مائة وقيل في تاريخ طيب الله ثراه وهذا اكثر واحد ولكن علماء التاريخ لا يرون به باسما ثم قدم الشيخ محمد بن الجزيري  
 جزيري بينه وبين الشريف مناظرة في سنة ست وثمان مائة تغلب الجزيري فرفع الامير منزلة وحط منزلة الشريف وهذا الكل من سوء  
 فهم الامير فان الاتهام في مسألة واحدة لا يوجب نقصا في علم العالم والله بكل شئ عليم قال المشايخ قدس سره بسم الله الرحمن الرحيم  
 اختلف ادلا في ان الباء متعلقة بفعل نحو ابتدئ او اسم نحو ابتدئ وثانيا في ان المتعلق عام كالابتداء او خاص كالكتابة والقراءة و  
 ثالثا في ان مقدم او مؤخر والمشهور ان فعل عام مؤخر للحصر وهو ابتداء والباء للاستعانة او المصاحبة بمعنى التبرك ويرجح الاول بازالته  
 تقتضى وجوب الطرفين والمبتدئ غير موجب بعد ويرجح الثاني بان التبرك اقرب الى الادب من جعل اسمه تعالى الة والله اسم للذات  
 المقدسة فقط اذ مع الصفات الكاملة وتجريت العقول فيه كتحيرهم في سماء ثقيل شرياني وقيل عربي غير مشتق وهو المنقول عن الافعال  
 الى حنيفته والشافعي والغزالي وسيبويه والليل وقيل اصله ال مشتق من ال كعلم اذا تحير لتعير العقول فيه قيل من الة اذا عبد  
 فهو بمعنى المعبود كلباس بمعنى اللبوس وقيل من الهت على فلان اي جرعت عليه لان الداعين يجزعون عليه الى غير ذلك من  
 الاقوال وقال بعض المحققين هو الاسم الاعظم والرحمن قيل وصف واختار ابن هشام انه علم فهو في التسمية بدل لا نعت وهو  
 ابلغ من الرحيم وقيل بالعكس وقيل متساويان اما تخصيص الاول بالذات والثاني بالاخوة فلا معنى له فقد صح في الدعاء المرفوع  
 يا رحمن الدنيا والخرة رحيمها الحمد لله اللام للجنس والاستغراق والحاصل واحد ومن نسب الاول الى المعتزلة والثاني الى اهل السنة  
 اخذوا من ظاهر عبارة الكشاف فقد وهم اذا خصاص الجنس يفيد الاستغراق والمعتزلة تدان اسند الانفال الى العبادة لكنهم لا ينكرون  
 اختصاص الحمد كلها به تعالى لا عتزازهم بان الحق سبحانه هو خالق القادة فهو قال بعض المحققين اللام للعهد المراد هو الحمد الذي  
 حمد الله سبحانه على نفسه وذلك لعجز العبد عن اداء الحمد فهو كقول لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك و اما ابتداء

بالتسمية والتحميد والتصلية عملاً بأحاديث أحدها كل امرئى بال لا يبدئ في بسم الله الرحمن الرحيم اقطع شراة الحافظ عبد القادر  
 عن ابى سلمة عن ابى هريرة بسند حسن ثانياً كل كلام لا يبدئ في بالحمد لله فهو اجزم شراة ابى اورد والنسائي ثالثاً كل كلام لا يبدئ في  
 بالصلوة على فهو اقطع شراة ابو موسى المديني ولا تعارض بين الاحاديث اما لان الابتداء في الكل عمرى وهو الايراد قبل المقصود واما  
 لان الابتداء في بعضها حقيقى وفي البعض اضافى واما لان البدل للاستعانة ومعنى لم يبدئ بها لم يستعن بها واما الترتيب بين الثلاثة  
 فلا يخفى وجهاً تاخير الصلوة لان ذكر الله سبحانه اقدم وفي تقديم التسمية على الحمد وجوه احدها الاقتداء بالقرآن ثانياً اجماع السلف على  
 تقديمها عليه حيث اجتمعاً ثالثاً ان حديث الحمد ضعيف لانه مرى عن الادراعى عن قره بن عبد الرحمن عن الزهرى عن ابى سلمة عن ابى  
 هريرة وفي قره مقال واورد عليه ان سعيد بن عبد العزيز رواه عن الزهرى ان الحديث صحى ابن جبان وابوعوانة وهما من عظام ائمة الحديث  
 رابعاً ان المحققين صرحوا بان التسمية تفيد الحمد ايضا لان الحمد بيان الكمال واعترض عليه بان انما يتم لو كان عبارة للحديث بحمد الله  
 ولكن المراد بالحمد لله وفيه بحث اما اولاً فبان لم يثبت الرأية بضم الهمزة نكلتا العبارتين سواء واما ثانياً فبان وايتا الامام محى السنة  
 بحمد الله ورأيت ابن ماجة كل امرئى بال لا يبدئ في بالحمد اقطع ورأيت احمد كل امرئ لا يفتم بذكر الله فهو باقر فعمل ان المراد بالحمد ذكر  
 الكمال وهو حاصل بالتسمية وبهذا نحل ما اورد على بعض المصنفين لا كفاؤهم بالتسمية عن الحمد نعم ذكر الحمد علم حديثهم واكل في  
 امثال ظاهر الحديث بقى ههنا بحث وهو ان بعض الفضلاء زعم ان حاصل حديثى التسمية والتحميد احده هو الابتداء بذكر الله  
 كما يدل عليه ان اباهريرة راوى الحديثين مرى تارة لم يبدئ بحمد الله وتارة بسم الله وتارة بذكر الله وعندى فيه نظر لان البسملة  
 المذكورة بنماها في الحديث الذى تقدم من شراية عبد القادر اخبر الخطيب في جامع كل امرئ لا يبدئ في بسم الله الرحمن الرحيم فلا  
 يعنى فالبسملة ما مورق بلفظها المتوحد هو ابلغ واوكد من الواحد وتفصيل ذلك ان علماء العربية ذكروا بالباب التفعّل معانى و  
 المناسب منها بهذا المقام ثلثة احدها الطلب كالاستفعال نحو تعظم اى طلب العظمة ثانياً التكلف وهو حمل الكلفة اى المشقة  
 فى الاتصاف بصفة نحو تحلم اى كظم الغيظ ويدل عليه قول الحاتم الطائى تحلم على الذين تسبق ودهم ولن تستطيع  
 للامر حتى تحلم. ثالثاً الصيرورة بلا صنع صانع نحو تحجر الطين اى صار حجراً من غير ان يطبخ احد على لنا نأى نحو تولد الداد اى بلا اب  
 وام بخلاف التوالد فانه منها او اعترض عليه بان لا بد للحادث من صانع واجيب بان المراد هو عدم ملاحظة الصانع وقد يجاب  
 بان المراد الصانع الظاهرى ثم اعلم ان المحشين جئوا وحمل التوحد على المعانى الثلاثة بنوع من التاويل اما الطلب فمعناه اقتضاء  
 ذاتة تعلق الوحدة واما التكلف فجاز عن الكمال فى الوحدة واما الصيرورة فمجردة عن معنى الانتقال من حال الى حال فمعنى الكلام الحمد  
 لمن يقتضى ذاته الوحدة او الحمد للوصف بالوحدة الكاملة او الحمد للوصف بالوحدة الذاتية ليست بصانع صانع وههنا نكتة اخرى  
 وهى ان كلمة التوحد اشارة الى الشهادة التى هى من سنن الخطبة كما ذكره بعض علماء الخفية مستنداً بقوله عليه السلام كل خطبة  
 ليس فيها تشهد فهى كاليد للذئب شراة الترمذى ولكن ضعف بعضهم بجلال ذاتها لجلال العظمة وايضا الهيئة الموجبة للخوف و  
 الدهشة وكثيراً ما يطلق على الصفات السلبية نحو ليس بجى هو لا مرض ولا مركب والذات مؤنث ويعبر به عن حقيقة الشئ القام

بنفسه لانها صاحبة الصفات القائمة بها ثم اعلم ان الباء وتحتمل اربعة معان احدها التعلق بالمتوحد من قولهم توحد زيد  
بالمال اذا اخذ كل ذلك لم يشركه فيه احد فالظرف لغو والمعنى للموحد لا شريك له في جلال ذاته وللحمد لمن لا شريك له في ذاته  
بالجيلة كقولهم العلم حصول صورة الشيء في العقل بمعنى الصورة الحاصلة وادرس عليهما ان كل شخص مفرد بصفة ثانياً الملازمة  
والظرف مستقر في موقع الحال من ضمير المتوحد فالمعنى للحمد الموصوف بالوحدة حال كونه ملازماً بجلال ذاته ثالثاً السببية  
للمتوحد معناها كون جلال الذات مقتضياً لكونه واحداً واعترض عليه بان يمنع عطف الكمال على الجلال واجيب بان يريد  
بالمتوحد الموصوف بالوحدة الكاملة وكمال الوحدة يحتمل ان يكون مسبباً عن جلال الذات وكمال الصفات وان لم يكن اصل الوحدة  
كذلك رابعاً السببية للحمد كقولك حمدته بعباسه وما يقال من ان الحمد لا يكون الا على جميل اختياري فلم يصح بل الكمال كل محمود  
وكمال صفاته الكمال ضد لنقصان والصفات جمع صفة واصطفا وصف بالكسر حذف الواو وعوض عنها التاء وكمال  
الصفات هو دامها وشمولها وعدم وقوعها على نهاية بخلاف صفات مخلوقين وفي هذه الفقرة اشارة الى التوحيد الصفات الثبوتية  
وهي الحيوة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والامرادة لان الصفات اذا اطلقت اريد بها الثبوتية المقدس في نعوت  
الجبروت عن شوائب النقص وسماته المقدس المتطهر بالمعاني الثلاثة للتفعل المذكورة في المتوحد والنعوت بالضم جمع نعت  
بالفتح وهو الوصف وما يوصف به والجبروت بفتحين مبالغة في الجبر وهو الرفعة والعظمة يقال نخلة جبارة اذا كانت طويلة وايضاً  
القهر لا على سبيل الظم والمعنى الاول انسب بالمقام وهذه الصيغة للمبالغة كالمملوك بمعنى الملك العظيم والعظمت للعظمة الكاملة  
ثم الظاهر ان صفات الجبروت هي الصفات السلبية والظرف في موضع الحال عن ضمير المقدس واستعيرت الظرفية لانصافه  
بصفات الجبروت لان تلك الصفات تنفي كل نقص عن ذي له بمنزلة الحصن للملك وفي الحديث القدسي الكبير يا رب اؤد العظمة  
از ارى واوه مسلم وزعم بعضهم ان صفات الجبروت هي صفات الافعال كالخلق والترزيق والاحياء والامانة وقيل اريد بها جميع  
الصفات الالهية وعبر عن الذات بالجبروت مبالغة نحو يد عدل وقيل نعوت الجبروت اضافة بيانية والعظمة وان كانت نعتاً  
واحداً لكن عدت نعوتاً للمبالغة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلاثة وان كانت جائرة لكن ما اخترناه احسن الشوائب جمع شائبة  
من الشوب وهو الخلط وقد يطلق الشوائب على الادماس وكلا المعنيين جائز ههنا والنقص بالفتح ضد الكمال والسمات بالكسر  
العلامات جمع سمه بالكسر ففتح واصطفا وسم نقل كسر الواو الى السين وعوض التاء عن الواو من الوسم بالفتح وهو وضع العلامة على  
الشيء من الكى وغيره وفي هذه الفقرة اشارة الى تنزيه الواجب تعالى عن كونه جسماً وعرضاً ومكانياً وزمانياً ونحوها والصلوة مصدر  
كالصلية من باب تفعيل او اسم وضع موضع مصدر والالف منقلبة عن الواو مفتوحة ولذا كتبت بها ونجحت بالامالة اليها و  
واختلف في معنى الصلوة على قول الاول ان اصلها الدعاء بالخير وهذا من العباد ظاهراً أما من الله سبحانه فقول مجاز بمعنى  
الرحمة لان الدعاء سببها وقيل شبه ارادة الله للخير بطلبه من نفسه للخير الثاني انها مشتركة بين الدعاء والرحمة فالاول من العبد  
الثاني من الله سبحانه الثالث ان اصلها التناء الكامل كما في شرح التاويلات الما تزيديت الرابع انها التعظيم وهذا في الدنيا باعلاء

ع  
نا

ذكره وشرعه وفي الأخرى بتضعيف اجراءه وقبول شفاعته كذا ذكره ابن الاثير الخامس انها العطف وهو من الله تعالى رخصته من غيره وعادته  
 لا يخفى وجه تسمية ذات الركوع والسجود صلوة على هذه الوجوه الخمسة لاشتراكها على الدعاء وثنا الله تعالى وتعظيمه السادس والخاتمة  
 ابو علي الفارسي ابن جني وتبعها الرافضيون من ان اصلها تحريك الصلوة وهما العظمان الظاهران عند اسي الفخذين ثم نقلت الي  
 ذات الركوع لتحريك الصلوة فيها ثم منها الى الدعاء لاشتراكها على الدعاء ولما شاركتهما في الخشوع وطعن المحققون كالامام الرازي و  
 القاضي البيضاوي في هذا الاشتقاق لان الصلوة بمعنى الدعاء شائع في اشعار الجاهلية وهم لا يعرفون ذات الركوع بقى ههنا نكات  
 شريفة ازدي جرت عادة المصنفين بالتصليية بعد التمجيد اما اولاً فحديث ابى موسى المدني وقد تقدم واما ثانياً فلان ذكر  
 النبي صلى الله عليه وسلم في الخطب سنة ما توارثه عن النبي صلى الله عليه وسلم والسلف واما ثالثاً فلا استعانة على تصنيف الكتاب  
 لان الصلوة سبب لقضاء الحاجات وكفاية المهمات على ما ثبت بالحديث وتجارب الصالحاء واما رابعاً فلقول عليه الصلوة والسلام  
 من صلى علي في كتاب لم تزل الملائكة تستغفر له مادام اسمي في الكتاب وهذا وان كان ضعيف الاسناد لكن الحديث الضعيف يعي  
 به في الفضائل الثانية كرهوا افراد الصلوة بدون التسليم لقول تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا علي وسلموا تسليماً فيرد على الشارح ان فعل  
 المكروه والجواب ان الامام المحقق النوري اطلق لقول بالكرهية والتسليم في الآية يحتمل الانقياد ولو سلم فلا دلالة على الجمع نحو  
 اتيموا الصلوة واتوا الزكوة وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم احاديث في تعليم كيفية الصلوة وهي خالية عن التسليم وكفى بحجة على عدم  
 الكراهة نعم التسليم في نفسه عبادة شريفة كالصلوة الثالثة قيل اراد الشارح صلوة الله سبحانه اذ لا استعلاء لصلوة غيره تعالى علي النبي  
 صلى الله عليه وسلم وعندى الدعوى صحيحة لان العبد عاجز عن اداء حق التصليية فطلب الصلوة من الحق سبحانه افضل ولكن الدليل غلط  
 لان على لا تجب الاستعلاء للحقوقي والامم يجوز قولك توكلت على الله الرابعة الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم واجبة في العمرة عند الطحاوي  
 وكلما ذكر اسمي عند المحققين الا اذا وقع التكرار في مجلس احد فرخص بعضهم في الترك على نبيناه قيل اختار النبي على الرسول لاشعاره  
 بالتعظيم لانه مشتق من النبوة معتل للام وهو العلو والارتفاع وايضا الارض المرتفعة واعترض عليه بانه خلاف مذاهب المحققين  
 ومنهم سيبويه وهؤلاء على انه همزة لاجماع العرب على قولهم تنبأ مسيلة الكذاب بالهمزة فالنبي مشتق من النبأ بسكون الباء  
 وهو بمعنى الاخبار والظهور او من النبأة بسكون الباء وهو الصوت الخفي وكل من المعاني الثلاثة صحح في النبي لان خبره وظاهر الحقيقة و  
 سامع الوحي او منقول عن النبي على فعيل بالهمزة وهو الطريق لان طريق الله سبحانه واجب بان قولكم ضعيف اما اولاً فلان  
 النبي لم يسمع همزة مع ان هذا الاعلال في الهمزة من الجائزات لا الواجبات واما ثانياً فلانه سمع النبي صلى الله عليه وسلم اعراباً يقول  
 يا نبى الله بالهمزة ونهاه عن ذلك ودفع الاول بان التزام الاعلال غير مسلم وان اشتهروا في شرح الشافية جاء النبي هموزاً في القراءات  
 السبع والثاني بان الحديث غير صحيح وان مرارة الحاكم لان في سنة حران من غلاة الشيعة ولو سلم فلعلى الاعرابي اراد اشتقاقه  
 من نبات الارض اذا خرجت منها الى الاخرى وعندى انه اختار النبي لوجهين احدهما براعة الاستهلال لان المشهور في لسان  
 المتكلمين بحث النبوة لا بحث الرسالة ثانية بما ان النبي امدح من الرسول عند بعضهم لان الرسول يطلق عرفاً على كل من

ارسل بخلاف النبي ولان من ارسل الله تعالى قد لا يكون نبيا كجبريل وعن البراء بن عازب قال قلت اللهم امنت بكتابك الذي  
 انزلت ورسولك الذي ارسلت فهدى النبي صلى الله عليه وسلم عنده وامر بان اقول وبنبيك الذي ارسلت كما في صحيح البخاري وفي  
 وجه الذي اقول اخر تطلب من شريح محمد هذا اسمها صلى الله عليه وآله وسلم وهي قيل تسعة وتسعون وقيل ثلاثمائة و  
 قيل الف ولم يسم بهذا الاسم احد قبله ولكن لما قريب زمان بعثه وعرف العرب ذلك باخبار اهل الكتاب سمى الناس  
 بعض ابناءهم محمدًا رجا ان يكون هو المؤيد بساطع حججه واوضح بيناتيه المؤيد اسم مفعول من التأييد وهو التقوية من الايد و  
 هو القوة بقوله تعالى والسماء بنيناها بايد والسطوع بضم السين ارض ارتفاع يقال سطر الصبح والراححة والغبار اذا ارتفعت و  
 الحجج بضم ففتح جمع حجة بالسهم والتشديد وهي الدليل المثبت للحق والوضوح بالضم الظهور والبيينة الامر الظاهر من قولهم  
 بان اذا ظهر ثم اطلق على كل ما يظن للحق والتاثير بتاويل الآية او المعجزة او للمبالغة ثم المراد بالحجج والبيينات هي المعجزات  
 الا انها من حيث الغلبة على الخصم حجة ومن حيث ظهورها بيينة ويجوز ان يراد بهما ارباحد هما الدلائل المطلقة ثم في الضمير  
 وجهان أحدهما الرجوع الى الحق سبحانه واضافة الساطع الى الحجج والواضح الى البيينات اما بمعنى من اضافة الصفة الى موصوفها  
 بتاويل الحجج الساطعة والبيينات الواضحة وعلى كلا الوجهين يفيد ان معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم اعظم من معجزات  
 سائر الانبياء اذا اضافة الجمع تفيد الاستغراق فمعنى حجج نبينا جميع الحجج والبيينات تأييدها الرجوع الى الرسول صلى الله عليه  
 وسلم واضافة الساطع والواضح حيث ان اضافة الصفة الى الموصوف اما بمعنى من فلا يفيد المدح لان كونه مؤيدا بالحجج التي  
 هي اظهر الحجج الظاهرة على يده لا يفيد كون حجته اظهر من حجج الانبياء ثم لا يخفى ان معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم اكثر من معجزات  
 الانبياء بل كادت ان لا تحصر وقد جمع فيها مجلدات وان معجزاتهم كانت معهم واحد معجزات القرآن الباقي الى اخر الدهر  
 وعلى الـ ذكوالال في التصلية على النبي صلى الله عليه وآله وسلم سنة ماثورة وقد ثبت في كثير من الاحاديث الصحيحة ان الصحابة  
 قالوا يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كيف تصلى عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد الى اخر الحديث اما اكفاه  
 اهل الحديث بقولهم صلى الله عليه وسلم فللاختصار او بارادة انهم مع النبي صلى الله عليه وسلم كمنس احد فالصلوة عليه صلوة عليهم  
 واما ما يروى في الحديث من صلى على ولم يصل على الى فقد جفاني فلم يصح واختلف في الال المصلى عليهم فقيل بنوها شرو  
 قيل او لادك وقيل الفقهاء المجتهدين وقيل اتباعه هو المختار وعن انس قال سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن آل محمد قال  
 كل تقى وفي رواية كل مؤمن وفي سندهما ضعف وهما نكتتان شريفتان الاولى لا يجزئ التصلية والتسليم على غير الانبياء  
 استقلالاً عند المحققين من اهل السنة خلا فالروافض فانهم يصلون ويسلمون على اهل البيت محتجين بقوله تعالى اولئك  
 عليهم صلوات من ربهم ورحمة وبالسلام على الاحياء واهل القبور ولنا اولاً ان بعض الشيعة ادعت النبوة فائمة اهل البيت  
 وابتدعوا التصلية والتسليم عليهم بعد ما لم يعهد عن السلف فلزمنا خلافتهم وثانياً ان هذا في عرف السلف من شعائر الانبياء  
 فلزم التخصيص بهم كما لا يخفى ان يقال في النبي صلى الله عليه وآله وسلم عز وجل وان كان عز وجل في الحديث من

فصل بيني وبين ابي بعل فعلية كذا وهو من مفتريات الشيعة ويطلب الاحاديث الصحيحة الواردة في الصلوة مع كل من علي كصلوة  
 التشهد وكلف بعض علماء اهل السنة في جوابهم بوجهين احدهما ان الفصل هو ترك علي عند ذكر الال بعد ذكرها مع اسم النبي  
 صلى الله عليه وسلم لانها تفيد التأكيد فيقولون التأكيد بزكها الثاني ان كل من علي في الحديث مشددة الياء اي من زعم ان اولاد علي  
 ليسوا من آل النبي صلى الله عليه وسلم فعليه كذا واصحابه جمع صاحب صرح به سيدي و زعم الشارح في شرح الكشاف ان جمع فاعل  
 على افعال لم يثبت واما الاصحاب جمع صحب بكسر اللام مخفف صاحب وبكونها اسم جمع ثم اهل الحديث على ان صاحب من  
 رأى النبي صلى الله عليه وسلم او رآه النبي صلى الله عليه وسلم كالمكفوفين مسلما ثم مات على الاسلام وشرط بعضهم طول الصحبة نحو  
 سنة اشهر وبعضهم الغزاة معه والصحيح هو الاول وههنا بحث وهو ان الشيعة زعموا ان ذكر الاصحاب في الصلوة بدعتهم ينقل  
 عن النبي صلى الله عليه وسلم والجواب عندي بوجهين احدهما انهم من الال على المذهب المختار ولكن لما شاع في العامة تفسير  
 الال باهل البيت والاولاد وظهر من الشيعة سب الصحابة صرح اهل السنة بذكرهم على سبيل التخصيص بعد التعمير اظهر  
 للحق الثاني ان الصلوة عليهم ما ثورته قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها وصل عليهم ان صلاتك سكن  
 لهم وعن عبد الله بن ابي اوفى قال قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا اتاه قوم بصدقة هرق قال اللهم صل على آل فلان فانك ابي  
 بصدقة فقال اللهم صل على آل ابي اوفى رآه البخاري ومسلم ولكن جعلنا الصلوة عليهم تبعاً للصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم  
 لما تقدم بقي ههنا بحث وهو ان بعض الفضلاء ذكر في نكتة التصليات ان الصلوة على الال والاصحاب وسيلة الى النبي صلى الله عليه وسلم  
 والصلوة عليه وسيلة الى الله تعالى واورده عليه ان الوسيلة ينبغي ان تقدم واجيب بانها مقدمة ذهناً وان لم تقدم ذكر الهداية  
 طريق الحق وحماته الهداية والجماعة بالضم جمع هادي وحامي من الحماية بالكسر هو المحفظ وهما نعمتان للال والاصحاب معا ويجوز ان  
 يكون الهداية هم الال والجماعة هم الصحابة على اللف والنشر وبعد بعد ظرف بيني على المضم اذا كان المضاف اليه محمداً وفامنوبيا اي  
 بعد الحمد والصلوة وهذا التركيب يذكور للفصل بين الكلامين ولذا يسمى فصل الخطاب واختلف في اول من قال اما بعد  
 فقيل داود عليه السلام وفسر بقوله تعالى وانبأ الحكمة وفصل الخطاب وقيل يعرب بن قحطان وقيل يعقوب عليه السلام و  
 قيل نعبان وائل وقيل كعب بن لوى احد اجداد النبي صلى الله عليه وسلم وللعلماء في عبارة الشرح ابجاث الاول ان الكلام السابق  
 لانشاء الحمد والصلوة واللاحق للاخبار عطف الخبر على الانشاء غير فصيح واجيب اولاً بان الال نسلم عدم فصاحتها مطلقاً وثانياً بان  
 المعطوف انشاء لمدر العلم والمختصراً ثالثاً بان المعطوف عليه اخبار والاصحاب بالحمد والصلوة يستلزم المطلوب بهما واورده عليه  
 ان ذلك في الحمد مسلم لان الاخبار بالحمد حمد ما الصلوة فليست كذلك اللهم الا ان يرد بعض معانيها كالتعظيم والثناء وارجو  
 بانه عطف القصة على القصة ومعناه عطف مجموع جمل مذكورة لغرض على مجموع جمل مذكورة لغرض آخر من غير ملاحظة اخبار او  
 انشاء وهذا جائز اجمالاً البحث الثاني انه لا معنى لهذه الفاء بلا ذكرها وما واجيب بوجه واحد ان اما منوثة ومعنى التوهمة  
 ظن غير المذكور مذكور الكون المقام مقام ذكره كقول الشاعر بدل اني لست مدك فامضي ولا سابق شيئاً اذا كان جانياً

بجرب سابق على توهم البناء في ذلك تأنيها ان اما مقدمة بعد الواو واعتراض عليه اوله بان المقد في حكم المذكور ولم يسمع واما بعد في  
 مواقع فصل الخطاب عن العرب واجيب بان صاحب الفتاح قال في اخرن البيان واما بعد فان خلاصة الاصلين ودفع باننا  
 لان سلم ان السكاكي من من يحجر بكلامه ولذا خطوه في الجمع ولو سلم فليس هذه الكلمة في كلامه من فصل الخطاب بل للاجمال بعد  
 التفصيل واذا كانت اما ذلك جاز جمع الواو معها بخلاف ما اذا كانت لفصل الخطاب وثانيا بيان الشيخ الرضى صرح بان تقدي  
 اما مشروط بكون ما بعد الفاء او هيا وما قبل الفاء منصوبا نحو بك فكبر وثالثها ان اما حدثت وعوض عنها الواو فيكون الواو  
 بمعنى اما للعطف فلا يراد عطف الاخبار على الاشارة واورد عليه انه لا مناسبة بينهما حتى يجوز التعويض والجواب ان العطف يفيد  
 التفصيل واما قدما تخلوعن معنى التفصيل وان لم تكن في ما نحن فيه للتفصيل ورابعها ان الفاء اجزاء الظرف مجرى الشرط  
 كما في قول تعالى واذا لم يهتدوا به فيقولون هذا افك قديم وخامسها ان التقدير واحضر بعد الحمد والصلوة ما سياتي فان المختصر  
 فالاهم انشاء معطوف على الاشارة والفاء للتعليل وسادسها ان الفاء زائدة او حذرت للتنبية على ان كلمة بعد غير مضافة الى ما بعدها  
 وانها مبنية على الضم وسابعها ان الظرف تامة مقام لما الشرطية فالمعنى لما حمدنا واصلينا فان مبنى علم الشرائع البحث الثالث ان  
 ما بعد الواو ثابت سواء وجد الحمد والصلوة ام لا فلا معنى للتفريع اجيب اوله بان الشرط قد يكون قيد المضمون للجملة نحو من يكفر بالانبياء  
 فقد جط عمل وقد يكون قيد للاخبارها نحو من كفر فان الله غنى عن العالمين وما نحن فيه من القسم الثاني وثانيا بيان المراد هو البعدية  
 بحسب الرتبة وثالثها بان التقدير وبعد فنقول كذا او فاعلم كذا فان مبنى علم الشرائع والاحكام المبني بالفتح فاي مبنى عليه غيره و  
 الشرائع جمع شريعة وهي في اللغة الطريق وفي عرف المسلمين دين الاسلام وقد يسمى كل مسألة من الدين شريعة وعليه مبنى قوله علم  
 الشرائع والحكم في عرف علماء الشرع خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتران والتخيير ولهم في تفسير هذا التعريف وجهان  
 احدهما مصطلح اصول الفقه وهو ان الحكم هو الايجاب والتحريم والندب والكراهة والاباحة اي جعل الفعل واجباً او حراماً او مندوباً  
 او مكروهاً او مباحاً والخطاب في تعريفه هو الكلام الموجه للافهام والاشعري يريد به الكلام النفسى لازم وقولهم بأفعال المكلفين  
 احتراز عن الخطاب المتعلق بذاته تعالى وصفاته ونزهاة نحو لا اله الا الله سميع بصير ليس كمثل شئ وقولهم بالاقتران و  
 التخيير احتراز عن القصص المتعلقة بأفعال المكلفين كقصة موسى عليه السلام وفرعون او الاخبار المتعلقة بها نحو والله خلقكم وما  
 تعملون ثم الاقتران هو الطلب فان كان الحكم طلب الفعل مع المنع عن الترك فهو الايجاب او بدون المنع فهو الندب وان كان طلب  
 الترك مع المنع عن الفعل فالتحريم او بدون المنع فهو الكراهة والتخيير هو الاباحة الثاني مصطلح فرع الفقه هو ان الحكم كون الفعل اجباً او  
 حراماً او مندوباً او مكروهاً او مباحاً وهو لا يفسر للخطاب بما خوطب به ثم الظاهر ان المراد بعلم الشرائع والاحكام هو اصول الفقه فرقة  
 لانها اشهر بهذا الاسم وزعم بعضهم ان المراد بعلم الشرائع اصول الفقه بعلم الاحكام فرقة وقال بعضهم المراد بعلم الشرائع جميع العلوم  
 المنسوبة الى الشرع من التفسير والحديث وبعلم الاحكام اصول الفقه وفرقة ثم لا يخفى كون علم الكلام مبنى لهذه العلوم لان هذا العلم يفيد  
 معرفة الله سبحانه وصفاته بالدلائل ولا شك ان من لم يعرفه لم يعرف الانبياء ولا القرآن ولا الحديث ولا اصول الفقه وفرقة راسخة

قواعد عقائد الاسلام الاساس بالفقر اصل الجدار والقواعد جمع قاعدة وهي في اللغة الاساس وايضا الخشبة التي يركب عليها خشبات  
الهيكل وفي اصطلاح العلماء القضية الكلية التي يستخرج منها الاحكام الجزئية والعقائد جمع عقيدة وهي القضية التي يصدق بها وقد  
تطلق على نفس التصديق وفي تفسير هذه الفقرة وجوه احدى هائلنا وهو ان القواعد بالمعنى الاصطلاحي لقواعد العقائد نحو قولك كل  
نقص منفي عن الواجب تعالى فهي قضية كلية يعرف منها عقائد جزئية من ان الواجب ليس بجسم ولا عرض ولا مكاني وعلم الكلام اساس  
لذلك القواعد لانه يجمعها ويقيم البراهين عليها الثاني المراد بالقواعد هي القضايا الكلية التي يتوقف دلائل العقائد عليها من حيث  
الوجود والعدم والوجوب والامكان والعلية والمعلول والاعراض والمجواهر والكلام اساس لذلك القواعد لانها مبرهنة فيه الثالث ان  
المراد بالقواعد معناها اللغوي وهو الاساس وعقائد الاسلام هي مثل الاعتقاد بوجوب الصلوة وحرمة الخمر واساس تلك العقائد  
هو اصول الفقه والكلام اساس اصول الفقه واعتراض عليه بان المتبادر من العقائد هو العقائد المبنية في الكلام سيما في مقابلة علم  
الشرايع والاحكام الرابع ان اساس العقائد هي نصوص الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس الكتاب والسنة اما المقدمة الثانية فقد مر  
بيانها واما المقدمة الاولى فلا العقائد قسمان قسم لا يستقل العقل باثباته كعذاب القبر والحوض والصلوات والشفاعة وتوقفه  
على النصوص ظاهر قسم يستقل باثباته كوجوب الواجب وحدته وعلمه قدسته وحدث العالم وهو وان لم يكن موقوفا على النصوص  
من حيث الاثبات لكن موقوف عليها من حيث الاعتبار بما فان المسائل العقلية التي لا يشهد الشرع بحقيقتها غير معتبرة في  
العقائد واعتراض عليه بان العقائد جزء من الكلام فيلزم ان يكون العقائد اساسا لنفسها واجيب بان العقائد بحسب اعتدادها  
موقوفة على الكتاب والسنة الموقوفين على العقائد بحسب ذاتها فباختلاف الحثية لا يلزم الدور الخامس ان اساس العقائد هي ادلتها  
التفصيلية كقولك الاجسام لا تخلو عن الحوادث فهي حادثة وعلم الكلام اساس للدلالة لان المتأخرين جعلوا مباحث النظر الذي  
يعرف منه صحة الدليل وفساده جزء من الكلام واعتراض عليه بوجهين احدهما ان مباحث النظر هي مباحث القول الشارح و  
القياس فيلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام واجيب بانهم قرروها على غير نبح المنطقيين فهو فن متأخر للمنطق ثانياً انه انما  
يفيد مدح كلام المتأخرين كاهذا المختصر لانه خال عن مباحث النظر واجيب بان المطلوب الترغيب في العلم ومدح الكلام كيفما كان فانه  
فيه قسربعض المحققين كون الكلام اساس الادلة بان في الكلام بين هذه الادلة ويدفع ما يرد عليها وهذا حسن السادس ان  
المراد بالقواعد هي المسائل الاصولية لان استنباط العقائد من النصوص يتوقف عليها كقولك لا امام الا من قرئ لان النبي  
صلى الله عليه وسلم قال الائمة من قرئ والالف اللام على الجمع يبطل الجمعية ويفيد الاستغراق كما في اصول الفقه وعلم الكلام اساس  
لاصول الفقه واعتراض عليه بان العقائد بعض من الكلام فيلزم الدور واجيب بان العقائد تتوقف على الاصول من حيث الاعتداد  
والاصول يتوقف على العقائد من حيث ذات العقائد هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام كلاهما اسمان لهذا العلم ولكن  
الثاني اشتهر ولذا خصص بالوسم والموسوم هو المشهور المعلم بعلامة واختار الموسوم على السمي لتلايتوهم كون التسمية مختصة با  
لكلام وسيد كوالشارح وجه التسمية بهما المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الودهام المنجى المخلص من الافعال مخففا ومن



التفعيل مشدود الغياهب جمع غيهب وهو الظلمة يقال فرس غيهب اي شديد السواد والشكوك بالضم جمع شك وهو التردد في  
 التصديق بلا ترجيح احد الطرفين والظلمات بضم طاء بالضم والوهم قرعة دماغية تدل المعاني الغير المحسوسة الموجودة في  
 المحسوسات كنجاعة زيد ومن غلط حكمه في الاهليات حكمه في الجسمانيات كاثبات لمحمة والمكان للواجب سبحانه الاضافتان من  
 قبيل اضافة المشبه به الى المشبه كطرد معر ولما كان الشك اعظم فسادا من الوهم واكثر وقوعا اختار بالغياب جمع الكثرة في لفظ  
 الغياهب والشك بخلاف الوهم لان للجمع بالالف التاء على افعال من ابنية القلة كما في المفصل وان المختصر المسمى بالعقائد  
 للامام بالكسر بمعنى مفعول كلباس بمعنى ملبوس من اما اذا تبعه وقال بعضهم يستوي فيه الواحد للجمع لقوله تعالى واجعلنا للمتقين  
 اماما الهام بالضم الرجل العظيم المهتز قيل من يقصد الناس نحو الجرم من الهم بمعنى القصد قيل هو الرئيس الشجاع للجاد وقيل الملك  
 العظيم فعلى هذا فيه اشارة الى ان فتواه ينفذ والعلماء لا يخالف حكم الامير في رعيته قدوة علماء الاسلام مقتداهم والقادة بضم  
 من يقتدى بغيره كالاسوة معنى وبناء نجم الملة والدين النجم الكوكب والملة والدين واحدا لانه ملت من حيث ان يجتمع عليه  
 الناس او من حيث انه يجمع في الكتب يقال املت الكتاب اي جمعت او كتبت ودين من حيث ان يطاع من قولهم وان له اي اطاع  
 عمر بن محمد النسفي يكنى ابا حفص تولد سنة احدى وستين واربع مائة وتوفي سنة سبع وثلاثين وخمسة بسم قند كان زاهدا  
 متقيا لتصانيف والفقه والحديث وله المنظومة والفقه وطلبة الطلبة في اللغة وهو احد مشايخ صاحب الهداية ومن العجائب ان  
 دق باب الزمخشري صاحب الكتاب فقال من بالباب قال عمر قال انصرف قال عمر لا ينصرف قال اذا انكروا صرف ونسف بلدة  
 من تركستان وتسمى نخشب وطولها ثمان وتسعون وعرضها تسع وثلاثون وهو من المجتهدين في فرع الخفية ومن اتباع الامام  
 ابي منصور لما تروى في الاصول اعلم الله درجة الاعلاء الرفع والمدجة المرتبة العالية ولاهل الجنة درجات بعضهم فوق بعض  
 على حسب مراتب ثوابهم وفي الحديث في الجنة مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء والارض رواه الترمذي في دار السلام  
 هي من اسم الجنة قال الله تعالى لهم دار السلام عند ربهم وفي التسمية وجرة احد هان اهلها في سلامة عن كل مكروه وثانيها  
 ان الحق سبحانه يسلم عليهم فعن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بينا اهل الجنة في نعيمهم اذ سطع لهم نور  
 فرفعوا رؤسهم فاذا الرب عز وجل قد اشرقت عليهم من فوقهم فقال السلام عليكم يا اهل الجنة رواه صحيح السنة ثالثةها الملائكة  
 تسلم عليهم لقوله تعالى والملائكة يتدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم رابعها ان بعضهم يسلم على بعض لقوله تعالى تحيتهم  
 فيها سلام خامسها ان معناه دار الله تعالى سميت به تشريفا كبيت الله فان السلام من اسماء الله تعالى لانه سالم عن كل عيب و  
 قال الزجاج لان الناس سالمون عن ظلمة واصل مصدر وصف به للمبالغة وانما خص هذا الاسم بالاضافة للدلالة على سلامة  
 اهل الجنة يشتمل خبران من هذا الفن بيان درجته وعمره قدم للسير على غير الفوائد الغريبة نفتح جمع غرة بالضم والتشديد و  
 غرة كل شيء افضل وايضا بياض في جهة الفرس يعد من علامات البركة والفوائد جمع فائدة وهي ما يكسب من مال او علم فخر  
 الفوائد افاضلها او معناه الفوائد التي هي في الفوائد كالغرة في الفرس والاضافة بكلمين المارود في الفوائد الدريضة نفتح جمع درة

بالضم والتشديد هي اللؤلؤة والفرايد جمع فريدة وهي اللؤلؤة الكبيرة لا تفرد لها في الصدق والاضافة كسجرات الامراء في ضمن فصول حال من الغنى  
والدخول ضمن الشيء باطنه والفصول بالضم جمع فصل وهو الكلام التام الذي لا يقل عما قبله وما بعده وكثيرا ما يطلق على الكلام الفاصل بين  
الحق والباطل وكلا المعنيين جائز هي للدين قواعد اصول الجملة نعت لفصول وانشاء نصوص عطف على ضمن الاشارة بالفهم جمع شئ  
بفتحين كعصا وهو الوسط والنصوص بضمين جمع نص بالفهم وهو في اللغة الاظهار الشئ الظاهر في عرف الشرع كلام الشارع لان  
حقيقته ظاهرة وخصه علماء اصول الفقه بما يوزد دلالة وافحة على المعنى الذي يساق له لاجله قد يسمى كل كلام واضح الدلالة نصا  
فما السارح من النصوص اما اقتبس المصنف من آية كقول الله لا يعفران بشره به يغفر ما دون ذلك لمن يشاء او حديث كقوله  
والمحلاة ثلاثون سنة واما جميع كلام المصنف لصراحة ووضوح هي لليقين جواهر نصوص الجملة صفة لنصوص واليقين العلم الذي  
لا يقل الزطل والجواهر الاحجار النفيسة كالياتوت والزفر واللؤلؤ والنصوص بالضم جمع نص بالفهم وهو ما يركب في حلقة الخاتم وقد جرى  
العادة يكون من النفاس فالحاصل مدح النصوص بكونها شريفة القد في انادتها اليقين مع غاية من التنقيح والتهذيب حال من  
الضمير في يشتمل ومن لبيان الغاية والتنقيح في اللغة اخراج الحجر من جوف العظم وتنقيح الشجرة قطع شوكةها واعصانها الخالية عن الفائدة والمراد  
هنا تجريد المطلوب عن الزوائد والتهذيب اصداح الشئ وايضا جعل خالصا عن لا يليق به ونهاية من حسن التنظيم والترتيب  
التنظيم في اللغة جعل للآلى في السلك وفي الاصطلاح تركيب الالفاظ الفصيحة او مطلقا والترتيب وضع اشياء مخصوصة بحيث  
يقع كل واحد منها في المقام اللائق به واما قوله وضع كل شئ في مرتبة لمشكل فحاولت اى ادرت وهو جزاء شرط محذوف اى اذا  
كان كذلك ان اشرحه شرحا يفصل مجملات ويبين معضلاته بكسر الضاد اى مشكلاته الشديدة من قولهم اعصل المرض الطبيب  
اذ اعجز عن العلاج واعصله الاصراد الشد عليه واعصلت المرأة اذا عسر كادتها وينشر مطويات النشر الاظهار من حد ضرب نصر  
والطى اللغى اى يظهر ملفوفاته ويظهر مكنوناته اى مستنباته مع توجيه الكلام حال من فاعل اشرحه او فاعل يفصل التوجيه جعل  
الكلام متوجها الى المطلوب او استخراج وجه من وجه محتمة فالمراد بالكلام على الاول كلام الشارح وعلى الثاني كلام المصنف في تنقيح  
ظرف للتوجيه وتبني على المراد في توضيح التبيين كما ذكرن والمراد المطلوب ظرف من الهم بالفهم وهو الطلب والتوضيح روشن كردن من الوجه  
بفتحين لبياض الصبح والقمر وتحقيق المسائل غيب تقرير الغيب بالكسر التشديد ظرف بمعنى عقيب اى بعد تقرير كلام المصنف او  
العلماء فالشارح تدبيرا ككلامهم ثم يحقق ما هو للحق عنده وتدقيق للدلائل اثر تحرير التدقيق باريك كردن وفي الاصطلاح ترك  
المسألة واستخراج الخفايا التي يسر فهمها وقل بعضهم التحقيق اثبات المسائل بالدلائل والتدقيق اثبات مقدمات الدلائل و  
دفع ما يرد عليها واثر بالكسر ظرف بمعنى عقيب ايضا وتحرير الكتاب تحيين عبارته او كتابته قال بعضهم التحرير تخلص العبارة عن  
الزوائد الخائبة لها عن الفهم كاعتاق العبد وتفسير المقاصد بعد تمهيد التفسير الايضاح والكشف والتمهيد كتردد وفي الاصطلاح  
ايراد الكلام الذي يتوقف عليه المقصود وتكثير للفوائد مع تحرير اى حذف الزوائد وقد ذكر الشارح اسما كتب اصولية لبراعة  
الاستهلال كالتنقيح والتهذيب والتوضيح والمقاصد التحرير طويا حال من فاعل حاولت او اشرحه والطلب يجمعين كسجرات المقال

الكثير للجنب على الكثرة بجاز عن الاعراض عن الاطالة والاملال والاطالة دازكرن والاملال درلال انكذن ويجوز ان يكون اللدلال من  
 الطول والاختصار الشديد ومتجانسا اي متباعدا عن طرفي الاقتصار اي التوسط الاطناب والاحلال مجموعهما بديل عن طرفي الاقتصار و  
 الاطناب تطويل الكلام فوق الحاجة والاحلال اختصاره بحيث يخل بفهم المطلوب والله الهادي الى سبيل الرشاد تعرفه بالخبر المحصر  
 والرشاد بالفهم الاهتداء والمسؤل لنيل العصمة والسداد النبيل بالفهم الادراك والعصمة بالكسر ان يحفظ الله سبحانه العبد عن السوء و  
 السداد بالفهم الاستقامة على الحق في الاعتقاد والقول والعمل وهو حسي الحسب الكافي بمعنى المحسب من احسب اذا كفاه بديل ان  
 لا يكسب التعريف بالاضافة يقال هذا رجل حسيك ونعم الوكيل المدبر للحاجات للخلائق وقيل للمحافظ وتيل من يتوكل المختار عليه  
 وزعم راس المعتزلة ابو موسى بن صبيح عدم جواز اطلاق اسم الوكيل على الله سبحانه لاسئد عانه مؤكلا وهو مجموع بالقران دليل با  
 لما ذكرنا من معانيه ثم اعلم ان علماء البيان في هذا العطف بحثا وهو انشاء على الاخبار غير فصيح عند جمهورهم لان العطف  
 يقتضي التلازم وبين الاخبار الانشاء كمال لا يقطع فلا يجوز عطف نعم الوكيل على هو حسي ولا على حسي مؤكلا بحسبني لان  
 يحسبني ايضا خبر والجواب عندي بوجهين احدهما انك لا نسلم عدم جواز العطف بين الانشاء والاخبار فان جمعا من البيانيين  
 جوزه ولو سلم عدم فصاحتني بعض المواضع لعدم تلازم المضمونين فلا نسلم ذلك في كل موضع كما فيمكن فيه ولذلك  
 استحسنوا قولهم زيد يعذب بالقييد الازهاق وبشر عمر ابان الغوى الاطلاق ووصفه الشارح في شرح الكشاف بالدقة والحسن الثاني اننا  
 لا نسلم ان المدح انشاء وان اشهر وذلك لانه يحتمل الصدق والكذب فانك اذا قلت في رجل سوء نعم الرجل كان كذا باقعا و  
 بعضه ما ترى ان اعلم بيا بشر يا بنته وقيل نعم الولد فقال ما هي نعم الولد وان اردنا رعاية ما اشتهر قلنا انشاء من جهة اخبار من جهة  
 كما قيل في الحمد لله فيحسب العطف من حيث ان اخباره بالجملة تدقم هذا العطف في القران كقوله تعالى فحسب جهنم وليسن المهاد وقوله  
 تعالى ما اذمهم جهنم وبنس المهاد في الحديث الصحيح فذلك توكلت على المحي الذي لا يموت واستدعت الشر بلا حول ولا قوة الا بالله  
 حسب الله ونعم الوكيل مره المجد اللغوي ومن ذلك قوله عليه السلام حسب الله ونعم الوكيل امان كل خائف مره ابو نعيم واما حمل  
 الامثلة التي ذكرنا على التاويلات البعيدة فتكف باء لا حاجة اليه ثم للفضل في تصحيح هذا العطف توجهات احدها ان قوله هو  
 حسي لانشاء التوكل لا الاخبار بان كاف او ح عليه انه يشكل عطفه على ما قبله فان اجيب بان عطف على قوله الله الهادي و  
 هو انشاء اشكل عطفه على ما قبله واما الايراد عليه بان انشاء الكفاية لله سبحانه ليس مقدرا للعبد فقوله هو حسي لا يجوز ان  
 يكون انشاء فضعيف اذ المقصود انشاء التوكل لا احداث صفة لله تعالى ثانيا ان عطف القصة على القصة بلا ملاحظة خبرية ولا  
 انشائية وعندى نبيه بحث لان هذا التاويل يسوغ جواز العطف بين الانشاء والاخبار في كل موضع فلا يبقى النزاع في جوازه الا لفظيا  
 بل المحقق ان عطف القصة انما يعتبر حيث كان كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعدية فيعتبر عطف مضمون المجموع على مضمون  
 المجموع كما ذكرنا في قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات في اول البقرة نقالوا مجموع قوله وبشر الى قوله خالدون عطف على مجموع  
 قوله فان لم تفعلوا الى الكافرين فهو عطف قصة المؤمنين على قصة الكافرين ثالثها تقدير المبتدأ في المعطوف والمعنى هو مقول

وحقق نعم الوكيل فتكون الثانية خبرية كالاولى ثم اشرح تقدم على شرح المتن مقدمة في موضوع الكلام وغاية وجه تسميته فقال واعلم  
 خطاب علم ان الاحكام الشرعية المراد بالحكم النسبة الخبرية اي اسناد امر الى اخر بايجاب او سلب هو المعنى الذي يكون العلم به تصديقا  
 وبالشرعية ما يستفاد من الشرع سواء كان موقفا على الشرع ككون الجماع حجة والصلوة فريضة او لا كوجوب الواجب وحدته فانه غير موقوف على  
 الشرع ولكن الاطمینان الكامل فامثالها ما يحصل بمطابقة اخبار الشارع منها ما يتعلق بكيفية العمل منها خبران ومن بعضية ومن نعم  
 ان الخبر ما يتعلق فقد اخطأ ان المقصود بالخبر هو التقسيم وارىد بالعمل بالفعال العباد والتفسير بانفعال المكلفين فاصراذ يخرج ما يتعلق  
 بكيفية فعل لصبي كصحته اسلامه وصلوته وكيفية العمل هي الاعراض الذاتية من الوجوب والندبة والحرمه والكراهة والصحة والفساد ثم  
 اعلم ان تعلق النسبة الشرعية بكيفية العمل يحتمل معنيين احدهما الربط بين المحكوم والمحكوم عليه بان يجعل العمل موضوعا ويحمل عليه  
 ما يشتق من الكيفية كقولك زكرة الفطر اجبة وهبة المشاع فاسدة واوخر عليه بان لا يصح الربط في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد لان  
 الاعتقاد علم بسيط واجيب بتاويل الاعتقاد بالمعتقد ثانياً مطلق الامر بتباطى وجه كان بقى فهنا بحث هو ان عبارة شرح  
 المقاصد خالية عن لفظ الكيفية وقال الاذكياء عبارة هذا الشرع اولى اما على الوجه الاول فلان فيها اشارة الى ان موضوع الفقد  
 العمل اما على الوجه الثاني فلان تلك الاحكام لا تتعلق بالعمل من حيث هو عمل بل من حيث كفيها فما من الوجوب والحرمه والصحة والفساد و  
 اما الاحكام الاعتقادية فهي متعلقة بنفس الاعتقاد ويسمى عملية لتعلقها بالعمل وفرعية لتفرعها على علم الاصول الاعتقادية كقولك الرتر  
 واجب الضمير للوصول ذكره مرتانيت عملية وفرعية نظرا الى اللفظ والمعنى اذ المراد بما هي الاحكام وفي بعض النسخ تسمى بالتارة الفوقية ومنها  
 ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية كقولك عذاب القبر حق و العلم المتعلق بالاولى تسمى علم الشرائع اي بالاحكام المتعلقة بكيفية  
 العمل والمراد بالعلم الادراك ولا شك ان الادراك المتعلق بالنسبة الخبرية تصديق بمعنى ان التصديقات المتعلقة بكيفية العمل هي علم الشرائع  
 والاحكام اي الاحكام العملية لما اهتلا تستفاد الا من جهة الشرع لان العقل لا يستقل بمعرفة مسائل الصلوة والصيام ونحوها وهذا وجه  
 تسميتها بعلم الشرائع ولا يسبق لفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها اي الاحكام العملية وهذا بحسب غلبة الاستعمال هذا وجه التسمية بعلم  
 الاحكام وبالثانية اي العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد الصفات وفي بعض النسخ والثانية بحذ فلما لم يكن  
 من العطف على معمولي ما يلين مختلفين وفي جوازها خلاف لمنعه بعضهم مطلقا وجوزها قوم مطلقا ولختار جوازها اذ كان المقدم مجردا كعبادة  
 الشرع لما اذ ذلك اي توحيد الحق سبحانه وصفاته اتمه ومباحثه واشرف مقاصده ولما كان بعض العلماء ينكرون علم الكلام ويقول هو بدعة  
 محدثة بعد من السلف الصالح وفي الحديث كل بدعة ضلالة فراه مسلم اجاب عنه بقوله وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين  
 من بيانية والصحابة جمع صاحب هو مؤمن صحب النبي صلى الله عليه وسلم ولو ساعة ومات على الايمان التابع من صحب الصحابي وقد ورد  
 في شرف الحديث لا تمس النار مسلما اذ انى او راي من انى سراه الضياء المقدمى لصفاء عقائد هم منقول بمنغنين بركة صحبة النبي صلى  
 الله عليه واله ولم يقرب العهد اى قرب ما نهم بزمانه عطف على البركة بيان الحال للتابعين على اللفظ الشرط وضمن القرب معنى الاتصال  
 ولذا وصل بالباء فلما واصل القرب من كالباء وهذا وجه الاستغناء عن تدين الكلام ثم ذكر وجه الاستغناء عن تدين الفقهاء بقوله

ولقلة الوثائق عطف على صفاء الوقائع الامور المحققة الى السوال عن العلماء وذلك لانهم كانوا قانعين عن الدنيا بقليل فلا يشتغلوا بالمعاملات  
الكثيرة حتى تكثر الوقائع والاختلافات في المسائل لعلمهم بما هو الحق والمصوبات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات التي تمكن القدر ويوصل  
من يقال من بمعنى علم الثقات جمع ثقة بالكسر هو من يعتمد على قوله اصله مصدر بمعنى الاعتماد وقد كانت صفاء الصحابة يرجعون الى  
كبارهم والتابعون الى الصحابة مستغنين خبر كانت عن ندين علمين التدين للجمع والعلم الاعتقاد العلم العملي وترتيبها ابوابا ونصوبا  
حال او مفعول ثان على تضمين الترتيب معنى للجمع وتقرير مقاصدها مسائلها فمراعاة اصولها الى ان حدثت الفتن بين المسلمين متعلق  
بالاستغناء ونهاية له الفتن بالكسر جمع فتنة وادبها حدث المعتزلة والرافضة الجبرية والبغى انعام على ائمة الدين العلماء وذلك ما جرى علم  
زمن للحج بن يوسف ثم زمن للخلفاء العباسية من القتل والضرب ليعترفوا بان القرآن مخلوق ويحج ان يراد بالفتن والبغى خرج الناس  
على عثمان وعلي ولكن التدين وقع بعدهم طويلا وتركهم ما يحتاج اليه في الدين لا يلائمهم اللهم الا ان يقال انه كان مبدء الحاجة  
لكن الحاجة تم تكن شديدة وانما كملت بعد انقراض الصحابة وعظم التابعين فتأمل وظاهر اختلاف الامراء حتى حدثت اثنتان سبعون فرقة  
والاراء جمع راي بعد القدر الميل الى المبدع بكسر ففتح جمع بدعة بالكسر هو كل ما حدث في الدين بعد زمن الصحابة بلا حجة شرعية والاهواء  
جمع هوى وهو ميل للنفس الى ما تشتهي بلا تجوز شرعي وهذا وجه الحاجة الى تدين الكلام ثم اشار الى وجه الحاجة الى تدين العمليات بقوله  
وكرت الفتاوى جمع فتوى وهو جواب السائل عن العلم والواقعات والوجع العلماء في المهمات ناشتغلوا اجراء شرط محذوف بالنظر هو  
الفكر الذي يطلب به علم او غلبة فن كذا عرفه القاضي الباقلاني والاستدلال هو قامة الدليل على المدعى والاجتهاد صرف للجهاد اي  
الطاقة في طلب حكم شرعي والاستنباط استخراج الاحكام الخفية في الآيات والاحاديث وتمهيد القواعد اصول التمهيد كسرون قيل  
عطف عام على خاص وقيل تفسيري وكثيرا ما يستعمل الشارح على ان الخطاب من مواقع التكرير وترتيب الابواب الفصول وتكثير المسائل  
بادلتها وادراد الشبه بضمين جمع شبهة بالضم وهو ما يورثه المخالف في مقابلة الحق سمي بها لانها توجب اشتباه الحق بالباطل باجوبتها  
وتعيين الاوضاع والاصطلاحات عطف تفسيرا للاوضاع اراد وضع الالفاظ للمعاني الشرعية كالنص الظاهر والمجمل والمفسر العلة والنقصر  
وللعارضة وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد اورد عليه ازالفقنفس معرفة الاحكام لاما يفيد تلك المعرفة واجيب بوجه  
احدها ان العلم يطلق تارة على التصديق بالمسائل تارة على المسائل والمعرفة بالتعريف المشهور هو الاول وفي الشرح هو الثاني ثانيها ان  
المراد بالاحكام الجزئية والفق هو علم الاحكام الكلية وهو يفيد معرفة الاحكام الجزئية لمعرفة وجوب صلوة زيد من العلم بوجوب الصلوة مطلقا  
وقد يستدل بما اصطلح عليه بعضهم من استعمال المعرفة في الجزئيات ثالثها للمحل على التغير الاعتباري كقولك علم زيد يفيد صفة كمال رابعها  
ان المعرف هو ملكة الاستنباط والاستحضار فان العلم قد يطلق عليها معرفة الاحكام العملية عزادتها التفصيلية المعرفة ترادف العلم عند اهل  
اللغة والمراد بالحكم اسناد امر الى اخره بايجاب او سلب وانت تعلم ان العلم بهذا الاسناد تصديق فالفقه هو التصديق بالقضايا الشرعية المتفق  
بكيفية العمل تصديقا حاصل من الادلة التفصيلية وهي الكتاب السنة والاجماع والقياس وانما ترك الشارح قيد الشرعية اعتمادا على ما سبق  
من جعل الاحكام الشرعية تنقها فخرج بقيد الشرعية العلم بالقضايا العقلية نحو كل حركة حادثة وخرج بالعلمية العلم بالاحكام الشرعية الاعتقاد

نحو الواجب عالم بالجزئيات وخرج بالادلة علم جبرائيل والرسول عليهما السلام فانه بالضرورة لا بالاستدلال كذا قيل وفي اطلاق علم الرسول  
نظرا اذا المختار انه تدبّر في علم المقلد لانه حاصل بقول المجتهد لا بالادلة الاربعة والفقهاء عندهم هو المجتهد فقط وقد يزعم ان قوله من  
ادلتها متعلق بالاحكام فلا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام التي استخرجها المجتهد عن ادلتها وهذا وهم بل هو متعلق بالمعرفة وخرج بها  
لتفصيلية العلم بوجوب الشيء عند جرح المقضي وعدمه ووجوبه عند عدم المقضي فان هذا العلم الاجمالي لا يسمى فقها بالفقهاء هو في اللغة  
العلم مع الذات في العمل وكذا في الاصطلاح ولكن متعلق في اللغة علم وفي الاصطلاح خاص ولو قال بفرع الفقه كان احسن للمقابلة و  
لكنه اراد التبيين على ان المتبادر من الفقه اذا اطلق هو فرع وفي هذا التعريف بحث مشهور وهو ان المراد بالاحكام اجماعا او بعضها  
المعين كالنصف والثلث واما بعضها المبهوم وان قل واما اكثرها واكمل باطل اما الاول فلان الامام ابا حنيفة لم يعرف الدهر وقت  
الثنان الامام مالك بن انس سئل عن سئل عن ثلثين مسألة فقال لا ادري واما الثاني فلان كمية الاحكام مجهولة فلا يعرف لها نصف  
وثلث واما الثالث فلانه يلزم ان يكون من عرف مسألة او مسألتين من الدليل فبقها وهو خلاف الاجماع واما الرابع فلان الاكثر ما  
زاد على النصف بحيث جعل النصف جمل الاكثر واجاب ابن الحاجب بان المراد جميع الاحكام ومعنى العلم بما التهيؤ له ودفعه بان التهيؤ  
البعيد حاصل لغير الفقيه القريب غير مضبوط واجيب بان التهيؤ هو ملكة استخراجها وهي مضبوطة بالوجدان وهذا الاشكال يرد  
على تعريف اكثر العلوم وللجواب الجواب ومعرفة احوال الادلة عطف على ما يفيد او على معرفة ويؤيد الاول المتخلص من الكلفات الثاني  
تطابق الفقرات والمراد بالادلة الشرعية هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس استغنى عن التقييد بها لما سبق عند تقسيم الاحكام  
ولذلك لم يقيد الاحكام بالعملية اجمالا منصوب على انه مصداق معرفة اجمالية في اناقتها الاحكام باصول لفقهاء معرفة واقعتي  
افادة الادلة والاحكام وهو احتراز عن معرفة احوال الكتاب السنة من حيث التصريف والاعراب والبلاغة ولنذكر التمثيل للادلة الاجمالية  
والتفصيلية لينكشف على المبتدئ ماهية التعريفين فنقول لادلة الشرعية اربعة الكتاب السنة والاجماع والقياس ويذكر في اصول  
الفقه احوالها اجمالا ولنذكر منها احوال اربعة فالادل من احوال القرآن وهو ان القرأت الشاذة المرئية من الرجال لثقات يعمل بها لانها  
لا تنزل عن درجة الحديث الصحيح الثاني من احوال الحديث وهو ان راوية اذا عمل بخلافه كان ذلك طعنا في صحته او دليلا على انه  
منسوخ او مصرف عن الظاهر لا الاعتماد في صحته كان على الراوي الثالث من احوال القرآن والحديث معا وهو ان الامر للوجوب لقوله  
تعالى فليجد الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الا اذا قام قرينة على عدم الوجوب كالاباحة في قوله  
تعالى اذا حللتم فاصطادوا والرابع من احوال الاجماع وهو انه حجة يجب العمل بها للايات والاجزاء كقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على  
الضلالة لئلا مس منها ايضا وهو ان الاجماع المتأخر يرفع للخلاف المتقدم لان الاجماع حجة مطلقا السادس من احوال لقياس وهو  
انه حجة لقوله تعالى فاعبروا يا اولي الابصار والسابع منها ايضا وهو ان القياس الخفي اذا كان قويا يرجح على القياس الجلي لان القوة ترجح  
فهذه معرفة اجمالية للادلة ثم ان الفقيه المجتهد يستخرج من هذه المجالات ادلة تفصيلية على الاحكام العملية فنقول ابا حنيفة  
واصحابه ان النابغ في صيام كفارة اليمين شرط لقراءة ابن مسعود نصيام ثلثة ايام متتابعات ومن الثاني قولهم اذا ولغ الكلب الاواد

يظهر بالفصل ثلاثا واما حديث ابي هريرة فمن شرب سباعا فبئس ان ياهرية كان يكتفى بالثلاث فالحديث غير صحيح او منسوخ او محمول  
 على الندب ومن الثالث قولهم استماع القرآن واجب لقوله تعالى اذا قرئ القرآن فاستمعوا له وليس ندبا كما قيل ومن الرابع ان حد  
 الشرب ثمانون للاجماع ومن الخامس ان المتعة حرام لان الاجماع المتأخر على حرمتها يرفع خلاف عبدالله بن عباس ومن السادس ان  
 الايون حرام قياسا على الخمر لان السكر على الحرمة المخمر وهو موجود في الايون ومن السابع ان سباع الطير نجس قياسا على سباع  
 البهائم وذلك قياس ظاهر القياس الحقيق المسمى بالاستحسان يدل على انه ظاهر لان الطائر يشرب بالمقار وهو عظم ظاهر والاول ضئيف  
 لان نجاسة السق لنجاسة اللعاب سباع البهائم تشرب بلسانها لسباع الطير وانما اطيننا تهيبلا على المبتدئ الله علم ومعرفة  
 العقائد عطف على معرفة اوعلى الاحكام وارىد بالعقائد الاحكام الشرعية التي يقصد منها الاعتقاد فقط كقولنا الله تعالى تادر على كل  
 ممكن احترازا عما يقصد به العمل كقولنا ذكره الفطر اجبة عن ادلتها متعلق بخبر ف اي معرفة صادقة عز الادلة وفي اشارة الى ان  
 معرفة المقلد لا يسمى كلاما وتيد الجموع الادلة بالقطعية لان اتباع الظن في العقائد من موم ولكن فيه بحثان الاول انه قد يجتمع الادلة  
 الظنية فتفيد القطع بالحدس فلا يكون ايراد الادلة الظنية لهذا الغرض من باب اتباع الظن الثاني ان العقائد تسمى ان تقسم لا بد في  
 تحصيل اليقين كفضيلة الرسل على الملك فلا يباس في سباع الظن لاجماعهم على ايراد هذا القسم في كتب العقائد فما يقع في كلام  
 بعض المتكلمين من استقاط الادلة الظنية عن الاعتبار فليس بموجه فاحفظه بالكلام ثم ذكر في وجه التسمية سبعة وجوه فقال لان عنوان  
 مباحثه عنوان الشيء اول الدال على اخره او ظاهرة الدال على باطنة عنوان الكتاب ما يكتب عليها بعد لفها وعنوان المباحث ما يقدم  
 عليها من قولهم الباب في كذا الفصل في كذا كان في كتب القدماء قولهم الكلام في كذا وكذا ولازم مسألة الكلام اي كلام الله سبحانه  
 من بحث قدمه حديثه كان ذكر نظرا للمضاف اليه وفي بعض النسخ كانت اشهر مباحثه قيل هذا ينافي قوله فيما سبق من ان بحث  
 التوحيد الصفات اشهر مباحثه قلنا الكلام من الصفات فيجوز ان يكون بحثه اشهر من بقية مباحث التوحيد الصفات يكون  
 تلك المباحث اشهر من غيرها فلا منافاة ان قلت كيف يكون غير التوحيد اشهر منه مع ان ساعلى المقاصد قلت ليست الشهور على  
 حسب الشرف كما ترى اليوم اشهر مباحث الكلام مبحث خلافة الصحابة وفضيلتهم وانما يشهر ما يكتبه خلاف المباحثين فيه واكثرها  
نزاعا وجدلا اي في العهد السالف فلينا في ان يصير غيرها اكثر نزاعا في زمن اخر كخلافة الصحابة فان نزاعها قد اخذ الافاق منذ  
 دهر طويل حتى ادى السفك الرف الدماء سيما بين القزلباشية والازبكية حتى ان بعض المتغلبة اي الغالبين بلاحق قتل كثيرا  
 من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن اراد الخلفاء العباسية سيما ما موم بالله والواثق بالله وكان احمد بن داود قاضى لمعتزلة  
 واما هم لا يجاوزون قوله فيجاءهم على قتل من لم يعترف بخلق القرآن وقد غلب احمد على الواثق بالله حتى كاد ان يكون مالك دولته  
 وفي هذا الباب قصص طويلة ومن جملتها انهم قتلوا احمد بن نصر الخزازي وصلبوه فكان يقر القرآن بلسان فصيح وسمع بعضهم يقر  
 القرآن حسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امانا وهم لا يفتنون ولا يورث تدانة على الكلام اي التكلم في تحقيق الشرعيات والزام  
 الخصوم كالمنطق للفلاسفة اي كما ان المنطق سمي منطقا لان فادته قوة النطق في علوم الفلاسفة فكذا هذا العلم كلاما لان فادته قوة الكلام

في العلوم الشرعية وجعل صاحب المواقف ايراثه القدة على الكلام وحما كونه بازار المنطق وحما وجعلها الشارح وحما واحدا لان  
 كونه بازار المنطق لا يستقل وحما الا اذا ضم اليه ايراثه القدة كالمناطق ولا نداول ما يجب من العلوم اذ الايمان بالله ورسوله اول  
 الواجبات التي انما تعلم مجهول بنشد يد اللام وتعلم بالكلام اي التكلم فاطلق عليه هذا الاسم اولا وانما قيده بالاطلاق بكونه اولا  
 لان لو لم يقيد به لزم اما استدالك قوله اول ما يجب لانه يكفي ان يقال هذا العلم من العلوم التي تعلم بالكلام فاطلق عليه هذا  
 الاسم ثم خص به للتمييز واما استدالك قوله ثم خص لانه يكفي ان يقال هذا العلم اول العلوم فاطلق عليه هذا الاسم لكونه اول العلوم  
 ولا حاجة الى بيان التخصيص لانه لما فرض ان وجه الاطلاق هو كونه اول العلوم لم يصح الاطلاق على غيره اذ لم يشترك علم اخر في الاولوية  
 لذلك اي بكونه سابقا على غيره ثم خص لفظ الكلامية بهذا العلم كقولك نخصك بالعبادة ولم يطلق على غيره عطف تفسيري اي لم  
 يطلق مع احتياج غيره ايضا الى تكلم تميزا والمحصل ان تعليم العلوم وتعلمها انما يتيسر بالتكلم فيجوز ان يطلق اسم الكلام على كل علم لكن  
 لما كان هذا العلم اول العلوم الواجبة اطلق عليه الاسم اولا ثم لم يطلق على غيره للتمييز وان كان وجه الاطلاق موجبا في كل علم وانما  
 اطيننا لان هذا الوجه قد يشتب على النظر ولا نلنا يتحقق بالمباحثة اصل البحث حفر الارض فبعث الله غرابا يبحث في الارض  
 وادارة الكلام الادارة كدرايين من الجانبين المعلم والمتعلم والسائل والجيب وغيره قد يتحقق بالتأمل مطالعة الكتب قال بعضهم  
 المقدمتان ممنوعتان ويحباب بانها ادعائتان في مقام المدح ولان اكثر العلوم خلافا وزاعا فان المخالفين فيه من اهل القبلة  
 ثنتان وسبعون فرقة ومن اصناف الكفار اكثر من ذلك وايضا الخلاف في اصول الدين اشد نزاعا من الخلاف في غيرها فيشتد  
 افتقار اي احتياج صاحب الكلام مع المخالفين والرد عليهم عطف على الكلام عطف تفسيري من زعم انه عطف على المخالفين  
 فلا حظ له من معرفة اساليب الكلام ويلزم استعمال كلمة معرفتي معنيين فباطل فانهم ولان لقوله ادلت صا ركانه هو الكلام بالمحصر  
 على المبالغة دون ما عداه ما سواه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين من بيانية وليست صلة الفعل لتفضيل هذا هو الكلام  
 ولان لا يتناء على الادلة القطعية اي العقلية المؤيد اكثرها احترام عن نحو اثبات الجوهر الفرد بالادلة السمعية اي القرآن الحديث و  
 الاجماع سميت لانها مسموعة من الشارع قيل الادلة القطعية لا تحتاج الى مؤيد الا فلا قطع اجيب بان العقل وان كان كافيافي افاة  
 اليقين لكن المحققين لم يعتمدوا في الاعتقادات الا اذا كان مفسوقا بديل سمعي واجاب بعضهم بان كثرة الادلة توجب قوة اليقين  
 كما ترى اليقين الحسي اقوى من الاستدلالى كان استدلالهم تاييرا في القلب تغلغلا اي دخولا في حسمى بالكلام المشتق من الكلام بالفخر  
 وهو البحر هذا اي ما يفيد معرفة العقائد الدينية بادلتها العقلية والسمعية من غير خلط للحكمة الفلسفية هو كلام القدماء ومعظم  
 خلافياتهم معظم الشيء بالضم والنشد يد مع الفخر الكثرة اي الاختلافات كلام القدماء وقد يقال لضمير للقدماء بالتأويل وهو  
 تكلف مع الفرق الاسلامية كالرفض الخواجة والمعتزلة وهم ثنتان وسبعون وفي الحديث المرفوع تفرقت امتي على ثلاث وسبعين ملة  
 كلها في النار اذ ملة واحدة فقيل له ما الواحدة قال ما انا عليه اليوم واصحابي سواه لما كرم لهذا الحديث اسانيد كثيرة بالفاظ متقاربة و  
 تسميتهم بالاسلامية على قول من لا يكفرهم ظاهرا اما على غير ذلك فلازم ينتسبون الى الاسلام اولا لان اكثرهم لا يكفروا انما لم يباحثوا فرق الكفار



لعدم الاعتبار بهم وشدة بطلانهم خصوصاً مفعول مطلق للفتنة مفعول به أي حصل للفتنة خصوصاً أي الخلاف معهم كثير جداً لانهم  
 اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف التأسيس بنياد ديوار نهادن لما وجرى بظاهر السنن الجارية متعلق بالخلاف وجرى عليه جماعة الصحابة  
 رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقائد الجارية متعلق بالخلاف او بقوله وجرى وفي الكلام اشارة الى جسمية هذا بما ذهب  
 السنة والجماعة ان قلت كونهم اول فرقة اسسوا لا يستلزم كون خلافتهم الاثني عشرية كما يستلزم كونها اقدم قلت هو على حد قوله تعالى ليهن  
 ولا تكونوا اول كافر بالقرآن قرين المعنى لا تكونوا اشد الناس كفراً به قد عم بعض المحققين ان مجرد كونهم اول فرقة  
 ليس على اختصاصهم بمعظم الخلافيات بل مع قوله ثم انهم توغلوا وعندي فيه بحث لانه هنا بصدد الكلام المتقدم بين وقوله ثم انهم توغلوا  
 تمهيد الكلام للتأخرين وذلك أي بيان تأسيسهم ان رئيسهم واصل بن عطاء كان مولى بنى هاشم او بنى مخزوم بطن من قريش يكنى  
 ابا حذيفة وكان نليد الحسن البصري ويلقب بالقرظ لان كان يجلس في الغزالين عند رضيعهم منهم صحب ابا هاشم بن عبد الله  
 ابن محمد بن الحنفية ويقال اخذ عن العلم تولد سنة ثمانين مات سنة احدى وثلاثين ومائة اعترى الاعتزال گوشه گرفتار عن مجلس  
 الحسن البصري هو ابو سعيد الامام الجليل الطابعي شيخ المحدثين والفقهاء والمتوسمين والباكين والصونية لقي علياً رضي الله عنه ولخذ من الحديث  
 وطريق التصوف على الصحيح خلافاً لبعضهم وند الف شيخ مشايخنا محب النبي العلامة المحدث فخر الدين الدهلوي كناه باسمه فخر الحسن في  
 حر المخالف وقد لقي جمعا عظيما من الصحابة وعنه قال غزونا خراسان وينا ثلاثاً مائة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورأى عثمان طلحة  
 وعائشة رضي الله تعالى عنهم ولا يخصى مناقبه وقيل كلامه يشبه كلام الانبياء وكان يجلس من مجالس الاخرة لا يذكر فيه شئ من الدنيا  
 وقال ابو بردة لم يكن من غير الصحابة اشبه بهم من الحسن فكان بالمدينة الى ان قتل عثمان فخرج الى بصره واسمها ابي ابو الحسن يسار كان مولى  
 زيد بن ثابت الانصاري واسم امه حيرة كانت مولاة لام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم وكان الحسن اذا بكى القمعة ام سلمة تدايها حتى  
 يد عليه اللبن وقال بعضهم كماله من هذه البركة ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر ومات في رجب سنة ثمان مائة والبصوي بالفخر  
 والكسر منسوب الى بصره من بلاد عراق العرب يقران مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وذلك لانه دخل رجل على الحسن فقال يا  
 امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة وجماعة يقولون لا يضر مع الايمان معصية فكيف تاهران تعقد تفكر الحسن نقلاً  
 واصل صاحب الكبيرة مؤمن ولا كافر ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد يكرر ذلك ويقول ان مات بلا توبة دخل النار لكن  
 عذاب اخف من عذاب الكفار ويشب المنزلة بين المنزلتين اي بين الكفر والايان لا بين الجنة والنار لان صاحب الكبيرة مخلد في النار  
 بزعمهم الا التائب فهو يخلد في الجنة ولا يدخل النار فقل الحسن قد اعترى عن اعترض عليه بان الحسن يقول مرتكب الكبيرة منافق  
 لامؤمن ولا كافر فلا اعترى عن مذهب واجيب بان المنافق كافر خفي الكفر فلا منزلة عنده بين المنزلتين وانما قال لا كافر ولا مؤمن  
 لان الكافر عند الاطلاق ينصرف الى من يكون كفره ظاهراً غير مضمراً وقال بعضهم ان الحسن رجع عن ذلك الى قول اهل السنة ولنا في هذا  
 المقام بحث وهو ان الحسن من امثال اهل السنة فحاشاه ان يوافق للخارج في تكفير العاصي يحكم عليه بالنفاق الذي هو اشد انواع الكفر  
 ويكون صاحب في ذلك الاسفل من النار مخلداً بل الظاهر ان مراده نفي الايمان الكامل الذي لا يتحقق صاحب العذاب ومن النفاق

التحقيق

عند ادخال الطائفة فذهب عند التحقيق من الشاعرة بلا فرق ازلت يا بني عن ذلك استدلاله بان من صدق بان في الحجرجية لا يدخل اصبعه فيه فان ادخلها علم انه غير مصدق فتركب الكيفية غير مصدق بنص من الوعيد قلت لوصحت الرأية فعناها ان ذلك لا يلزم التصديق ازلت يا بني ما رسي انه رجوع الى قول الاشاعرة قلت لعل رجوع عن تسمية مناقضتها عن سباب المسلم هذا ما اقتضاه حسن ظننا بالحسن لاهاطة بقواعد الشرع اولاد اخرها والله سبحانه اعلم فسموا بالمعتزلة وتيل تبع واصلا على ذلك عمر بن عبد فقال القول قولك والى اعترلت مذهب الحسن فسموا معتزلة وتيل جلس فتأداة ابزدة عامة المفسر لنا بعبء مجلس الحسن بعدة فوقع بينه وبين عمر نفرة فاعتزل عمر عن مجلسه فتأداة نكاز فتأداة اذا جلس يقول ما فعلت المعتزلة وتيل سموا به لاعتزالهم عن الحق ومن العجب انهم يفتخرون بهذا الاسم زاعمين انهم اعترلوا عن الباطل وكان صاحب الكشاف يكتفى بنفسه بالمعتزلة وهم سمو انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجود ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى هذا وجه العدل واما اهل السنة فقالوا لا يجب على الله شئ وانما الثواب فضل النقا عدل ولو عدب المطيع واثاب العاصي لم يغير منه ولكن عادته المقدسة على خلافه ونحو الصفات القديمة عن هذا وجه التوحيد قالوا صفات مميزات اذ لو كانت زائدة لزم تعدد القدم وهو يناهى التوحيد ونال الاشاعرة الشرك اثبتت الذات القديمة الواجبة لا الصفات القائمة بالواجب ثم انهم اى المعتزلة توغلو التوغل الاشتغال لشديد في علم الكلام وتشبوا باذيال الفلاسفة التثبيت التعلق والادب جمع ذيل وهو طرف الثوب اى تبعوا الفلاسفة في كثير من الاصول والقواعد والاحكام اى الاعتقادية وكان السبب فيه ان نقل الفلاسفة من اليونانية الى العربية كان في زمن الخلفاء العباسية وكانوا يجوزونها سيما المأمون وفي زمنهم كان دولة المعتزلة وهذا الكلام تمهيد بسبب اختلاط الفلاسفة بعلم الكلام وذكرنا في نبي يحيى احدها استدلال المعتزلة على اصولهم بها الثاني نقلها واشتغال الناس بالفلسفة مع ان فيها ما يناهى في الشرع وشاع مذهبهم بين الناس اى من غير ان يتصدى احد من علماء الاسلام لتدوين الكتب في ابطال مذهبهم فلا يريد ان يخلف الاشعري ليس نهاية لشيرة الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري وهو على بن اسمعيل بن اسحق بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ابو موسى من بنى شعراءهم قوم من اليمن قدم مهاجرا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الى مكة فامن ثم هاجر الى الحبشة مع الصحابة ثم صار معهم في السفينة حتى قدم المدينة يوم فتح خيبر وله مناقب كثيرة وابو الحسن هو رئيس اكثر المتكلمين من اهل السنة وهم يسمون الاشاعرة لذلك وعن بعض المتكلمين انه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم في مناقب عن الاشعري فقال انا قلت وقول حق الايمان يماز والحكمة يمانية ولد سنة ستين و مائةين وتوفيت سنة ثمانين وثلاثمائة لاساذة ابو علي الجبائي هو محمد بن عبد الوهاب من معتزلة بصرة والجبلاء بضم الجيم وتشديد الباء الموحدة وتخفيفها قوية من قري كاذرون وهذا اعتراض على قول بعض المعتزلة انه يجب على الله سبحانه ان يفعل بكل عبد ما هو اصيل في حقه واما قول بعضهم بوجوب ما يقتضيه الحكمة الالهية سواء كان صلاحا في حق الشخص المعين او شرافا فلا يريد عليه الاعتزال بل قد اعترف به الماتريدية ما تقول في ثلاثة اخررة بالكسر مات احد هم مطيعا والاخرى عاصيا والثالث صغيرا فقال ان الاول يتاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يتاب ولا يعاقب واما عند اهل السنة فالمسئلة محل خلاف ولندكرها في اجابات ثلاثة

البحث الاول في اطفال المؤمنين وفيهم من هب ان اول اهل الجنة وهو الصحيح بل ادعى بعضهم الاجماع عليه والاحاديث فيه  
كثيرة كحديث ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد في الاسلام فهو في الجنة شعبان يان يقول يارب ارضك  
ابوي سواه ابن ابى الدنيا الثاني الاحانة على ما علم الله سبحانه اعمالهم على تقدير بلوغهم وهو رأي شريف مة قليلة مستدلين بحديث  
عائشة قالت دعى رسول الله صلى الله عليه وسلم الى جنازة صبي من الانصار فقلت طوبى لهذا عصفور من عصفاف الجنة لم يعمل السور لم  
يدرك فقال او غير ذلك يا عائشة ان الله خلق الجنة اهلها خلقهم لها وهم في اصحاب ابائهم وخلق النار اهلها خلقهم لها وهم في اصحاب  
ابائهم سواه مسلم واجيب اول ابانته منى عن الشارع الى الحكم على شخص معين بانه من اهل الجنة او كان ذلك التوقف من قبل ان يوحى  
اليه بان اطفال المؤمنين من اهل الجنة البحث الثاني في اطفال الكفار فيهم من ذاهب الاول انهم في الجنة وهو الصحيح عند الجمهور  
كحديث ابراهيم الخليل رآه النبي صلى الله عليه وسلم في الجنة حوله اولاد الناس قالوا يا رسول الله واولاد المشركين قال اولاد المشركين  
رآه البخاري دلالة قد علم من الضرورة الدينية ان الله سبحانه لا يعذب احدا بلا ذنب وان كان لا يقبر منه شئ الثاني انهم في النار  
هو قول جمع عظيم مستدلين بقوله عليه السلام الواردة والمودة في النار سواه ابن اودد واجيب اول ابان المراد بالمودة هي  
المودة لرجال الامة وثانيا بانه في مادة خاصة وكانت المودة بالغة الثالث انهم موقوفون على ما علم الله سبحانه من اعمالهم على تقدير  
بلوغهم ويدل عليه حديث ابى هريرة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اطفال المشركين فقال الله اعلم بما كانوا عاملين  
سواه مسلم الرابع انهم خدام اهل الجنة الخامس انهم في الاعراف بين الجنة والنار لعله مخار للجباق السادس الكبريت وهو مفتاح  
ابى حنيفة لتعارض الأدلة وقال التوربشتى هو الصحيح السابع قول بعض المبتدئين انهم يعادون ترابا يوم القيمة البحث الثالث في اصحاب الاعراف  
اختلف فيهم على قول واحد عن جابر قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن استوت حسنة وسينات فقال ذلك اصحاب  
الاعراف سواه ابن مردويه ثانيا عن عبد الرحمن المرني قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اصحاب الاعراف فقال هم اناس قتلوا  
في سبيل الله بمعصية ابائهم فمنهم من دخل الجنة بمعصية ابائهم ومنهم من النار قتلهم في سبيل الله سواه الطبراني ثالثا انهم الانبياء و  
الشهداء وانا فضل المؤمنين يقومون على مقام اعمال يسمى الاعراف جمع عرف بالضم وهو فوق رأس الفرس والديك فينظرن شجائب الجنة  
والنار وعن ابن عباس قال منهم حمزة وعباس علي وجعفر رضي الله عنهم كذا في تفسير الثعلبي رابعها من مجاهد انهم من رضى عنهم  
احد الابوين فقط وسواه ابان فالهم على هذه الاقوال الاربعة الى الجنة خامسها عن انس بن مالك انهم مؤمنوا الجن واه البيهقي بسند  
ضعيف يوافق ما حكى عن امامنا ابي حنيفة ان ثواب الجن هو نجاتهم عن النار لا دخول الجنة سادسها انهم اهل الفترة وهم الذين لم يبلغهم  
الدعوة سابعها انهم اطفال المشركين والمشهور في هذه الاحناف الثلاثة انهم من اهل الجنة ثامنها ذكر ابن نوح في الشيعي انهم اهل النار  
يجزجون من النار لا يدخلون الجنة ولا النار وانما باطل فقال الاشعري فان قال الثالث يارب لما امتنى صغيرا ما ابقيتني الى ان اكبر  
فاد من بك واطيعك فادخل الجنة فماذا يقول الرب فقال يقول الرب ان كنت اعلم فعل المتكلم منك من حالك انك بفتح مفعول اعلم ويجوز  
ان يكون اعلم اسم تفضيل ومن صلة له انك بالكسر استيناف لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصل لك ان تموت صغيرا قال

الاشعري فان قال الثاني يارب لم تقمني صغير التلا اعصى لك فلا ادخل لنا وماذا يقول الرب فهبت للجباي اى سكت متغيرا وجاء بهت  
 بكسر الهاء وضمها والضم افصح ويستعمل معلوما ومجهولا والمجهول افصح واورد عليه انه كان يكفي الاشعري ان يقول الاصل للكاف ان لا يخلق  
 او يسلب عنه العقل من غير ان يذكر حال الصغير وغيره والجواب انه اراد ارجاء العنان ولو اقدم الجباي على البحث وتجهير بالاجوبة ويلتزم الجواب  
 عن كل ما يورد عليه فيكون انقطاعه عن الكلام بعد ما كان يكلم اشدا في الزامه وترك الاشعري مذهب واشتغل هو من تبعه كابي الحسن  
 الباهلي والقاضي ابي بكر الباقلاني وامام الحرميين والامام الرازي بابطال رأى المعتزلة واثبات ما درج به السنة اى الحديث ومضى عليه  
 الجماعة اى السلف او الصحابة خاصة بقرينة ما صرح المائل احد نسبي باهل السنة والجماعة اى اهل الحديث واتباع الصحابة ويسموا الاشعريين  
 والاشاعرة واكثر المتكلمين من اهل السنة على مذاهبهم كاهل العرب الشام والعراق وخراسان اكثر البلاد ونشأ في بلاد ما درار النهر ائمة عظام لا  
 يحصى عددهم على مذهب الامام الاعظم احنيفة ومقدمهم في الكلام هو الامام علم الهدى ابو منصور الماتريدي وما تريد من قري سموتند  
 هم يسمون الماتريديين ويخالفون الاشعريين في بعض المسائل منها التكوين قال الاشعري راجع الى القدره وقال الماتريدي صفة اخرى ومنها تكفير  
 اهل القبلة فالاشعري يجتزعه بخلاف الماتريدي ومنها ايمان المقلد صحى للماتريدي خلافا لبعض الاشعريين ومنها الاستثنا جوزة الاشعري  
 وقال الماتريدي كفر منها القبح والحسن والافعال قال الاشعري لا يدرك الا بالشرع وقال الماتريدي قد يدركها العقل ومنها ان الاشعريين  
 قالت لا يقبر من الله شئ وقال الماتريدي لا يجزى من الله ما يستقي العقل جدا ومنها ان الاشعريين قالوا فعل الله لا يعقل بغرض قال الماتريدي  
 قد يراد الله سبحانه المصلحة تفضلا ومنها وجوب صدق ما فيه حكمته ومصلى عز الله تعالى اعترف به الماتريدي كما في ارسال الرسل نفاه  
 الاشعري اذ لا يقبر من الله شئ واصطلم المتأخرون على تسمية الفريقين بالاشاعرة تغليبا ثم لما نقلت الفلسفة من اليونانية او الرومانية  
 الى العربية وادل من نقلها خالد بن يزيد بن معاوية وكان عارفا بالطب الكيمياء كان اكثر نقلها في زمن المأمون العباسي من اعظم الناقلين  
 حين بن اسحق واليونان بفتح الياء اسم بلاد من الروم منسوبة الى يونان بن يانت بن نوح على نبينا وعليه السلام وخاض فيها الاسلاميون  
 للوضو الشرع والدخول في الشئ وحاولوا طلبوا الدر على الفلاسفة في ما كانوا فيه الشريعة كقدم العالم واجاب الصانع ونفى حشر الاجساد و  
 نفى علم الله سبحانه بالجزئيات وما يجب ان يعلم ان قد ما الفلاسفة للتوسيس للحكمة كانوا تلامذة الانبياء ومن خواص المؤمنين كما يظهر للتألف  
 في تواريخهم واما الذي يوجد في كتبهم مما يخالف الشرع فاما من فلفظ الناقلين واما من قصوا افهامهم عن ذلك رمى هم فانهم كانوا يتكلمون  
 بالاشارات كالصوفية واما صادقة عن ازال المتفلسفة الذين يدعوا الاستغناء عن الانبياء وليسوا من الحكمة في شئ واما لان شراشع  
 انبياءهم كانت ساكنة عن تلك المسائل فتكلموا فيها بالراء فغلطوا اجتهدوا هم من غير ان يكفروا بكلف لسكوت الشرع عنها في عهدهم كما ان القول  
 بحل الخمر لم يكن كفر قبل تهرمة ثم ان علوم الحكمة الموجودة في زماننا مشتملة على حق وباطل وقد الفنا كتابا جليلا القدر في امتيا وحفظها عن باطلها  
 واما ما ذهب اليه بعض المتشربين من ابطال علوم الفلسفة كلها وتحريم الاشتغال بها فتعصب ومن نظر في مقدمة كتابنا المسمى باليات  
 ظهر عليه الحق والله سبحانه اعلم فخطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها الضهير للفلسفة وقيل للكثير بتاويل من الفلسفة  
 فيتمكنوا من ابطالها اى ليقدروا عليه فان ابطال المذاهب لا يمكن الا بعد معرفتها بالكنه هلم جرا سيد كر تحقيقه في حروف السوفسطائية اى

تعالج السلك جزأه الأصل ان الاسلاميين لم يزالوا يلحون بالكلام مسائل من الفلسفة شيئاً شيئاً الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعات و  
الاهليات اى اكثرها وخالصا في الرياضيات اشارة الى ان ما ذكرنا من الرياضى مباحث قليلة وما يجب ان يعلم ان علوم الفلسفة من العلوم العملية  
نيفت سبعون علما جمعناها في الباقوت والعللى منها يرجع الى ثلاث تناسم احداهن الحكمة الطبيعية وهو يبحث عما يختار المادة في الذهن و  
للتاجر كالجسم ومن علومها سمع الكيان علم السماء وعلم الحيوان علم النفس علم الطب علم الفلاحة وعلم التعبير وعلم البيطرة وعلم البذر وعلم السيميا  
وعلم الليميا وعلم الريميا وعلم الهيميا وعلم الفراسة وعلم احكام النجوم وسميت طبيعية لكشفها عن طبائع الاجسام ثانياً الحكمة الرياضية وهي تبحث  
عما يختار المادة للتاجر كالا في الذهن كالكرة فان النقل يمكنه تصوراً شكلها من غير ان يتصورها في مادة من خشب او حديد واما اذا  
وجدت الكرة في الخارج فلا بد ان توجد في مادة ومن علومها الهندسة والاكرواخر وطات والساب والهيئة الصغرى وعلم الجسطى و  
علم الزيج وعلم التقويم وعلم ارثما طبقى وعلم قسطون وعلم الاسطرلاب علم الرميل وعلم الوفق وسميت رياضية لان الحكماء كانوا يرضون بالبتدك  
بما يعتاد طلب اليقين لانها علوم يقينية ثانياً الحكمة الاهلية وهي تبحث عما يختار المادة لا في الخارج ولا في الذهن كالروح والروح والعدة  
والمعلول ومن علومها علم تاطيقو ياس اى المقولات العشر وعلم وجب الواجب صفاته وعلم العقول العشرة وعلم حكمة الاشراق وعلم النبوة والولاية  
وعلم المعاد وعلم الدعوات واذا جردت علوم الفلاسفة عن زلاتهم كان فيما بقى فوائد عظيمة لم يستكف المحققون من علمها سنة عن استنباطها  
فخذ ما صفا وجمع ما كدر ومن اعرض عن الفلسفة لا سأل من يتطعم التكلم في دقائق العلوم اللهم الا اصحاب القوة القدسية وقليل ما هم فعليك  
بالاعتدال والانصاف حتى غاية للاخراج كاد لا يميز اى الكلام عن الفلسفة لولا اشتغال علم السمعيات وهي بامحاث يكون اكثر اللدابر فيها على الاولة  
السمعية كبحث النبوة والملائكة والقبور والجنة والنار والمشر الجباني والصراط والليزان والامامة ونحوها وهذا اى المبروج بالفلسفة هو كلام المتأخرين  
كيفلدين الامدى والامام الرازى وصاحب المواقف والصحائف الشارح في المقاصد التهذيب البيضاوى في الطوالع فان المباحث الفلسفية  
فيها اكثر من المباحث الشرعية وبالجملة بالجملة بانضم ما اجتمع في الاصطلاح هو اشرف العلوم سواء كان كلام القدماء او المتأخرين لكونه اساس  
الاحكام الشرعية للبنية في علم الفقهاء من لم يعرف الله ورسوله لم يعرف وجوب طاعة الاحكام ورئيس العلوم الدينية وهى سنة الكلام والتفسير  
والمحدث واصول الفقه وقرعة التصوف ورئيسها الكلام لتوقف الباقي على معرفة الذات والصفات والنبوة وكون معلومات العقائد الاسلامية  
اى المقننات التى يحصل بها الاسلام وغاية عطف على معلومات وغاية العلم الفائدة الحقيقية من الفوائد بالسعادات الدينية والدينيوية  
الفن ادراك المطلوب الشريف وفي السعادة الذنيوية خفاء فليل لان ادراك المعلومات الشريفة لذات النفس وقيل المراد هو العزة بين الناس  
لوجودهم المتكلم والمشكلات والاعادة الالهية جارية بتعظيم من يريد حفظ الدين ورايئنه عطف على معلوماته جمع برهان بالضم هو  
الدليل اليقيني والمراد منها مطلق الدلائل الحجر القاطعة اى العقلية اليقينية التى تقطعت الشكوك والظنون المؤيد اكثرها بالادلة السمعية  
وفي هذا التأييد طمأنينة للنفس وسكون تام وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عن شئ عن الامام ابى يوسف قال من تكلم تزندق  
وعنه انه دخل على هارون الرشيد رجلاً يتناظران في الكلام فقال الرشيد احكم بينهما قال لا تكلم فيما لا يعنى فامر بالخليفة بمائة الف درهم وكل  
الامام الشافعى حكى في علماء الكلام ان اضربوا ضرباً وجيعاً واحصوا على الابل واظرف بهم بالديار نادى عليهم هذا جزء من ترك الكتاب

السنة واشتغال بالكلام والشيخ الاسلام المحدث الصوفي عبد الله الانصاري الهروي كتاباً في ذم الكلام ولم يكتب الحديث عن علماء  
 الكلام بخير وجهو عن العيان وقال دركت القاضي ابا بكر النيسابوري وكان له اسانيد عمالية في الحديث لكن لم يكتب عنه لانه كان من كلام اشعري  
 للمذهب وقال الامام ابو بكر الشاشي علماء الكلام يتمدنون بالله عز وجل لكثرة خوضهم في البحث عن ذات وصفاته وقال بعض المشايخ  
 من اوصى بماله لعلماء الاسلام لم يدخل الكلام في وصيته فانما هو للمتعصب في الدين اي من لا يطيع الحق عند اذ القاصر عن  
 تحصيل اليقين والقاسدان كد عقائد المسلمين والمخالفين فيما لا يقتضيه من غوامض المتفلسفين يريد ان دم الكلام محصور  
 في اربعة اشخاص الاول من يتعصب فلا يطيع الحق بعد ظهوره فالكلام يقوي على المناظرة فيزيد تعصب الثاني من لا يكون قوت العائلة  
 ذكية فلا يدرك المسائل والدلائل فيقصر عقله عن تحصيل اليقين الاستدلال في هذا الرجل اذا اشتغل بالكلام تشوش ايمانه  
 الثالث من يقصد القائل الشبهات الكلامية على زعماء المسلمين كما فعل الملاحقة اساد الدين كابن الرازدي وعبد الكريم بن ابي  
 العوجاء والقرامطة الرابع من يخوض في دقائق الفلسفة وتيد بما لا يقتضيه احترام اعمال في الواقع نحوها زعماء من انهم لا يقتضون  
 في العقائد الاسلامية ولكن لا يخفى على المنصف ان اكثر المباحث الفلسفية التوارد فيها المتأخرون في كلامهم عبث ولعب دأب  
 اي وان لم يكن مرادهم بالمنع ذلك فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات وهو النظر في معرفة الله ورسوله  
 تفصيل هذه المسئلة ان المتكلمين اجمعوا على ان النظر واجب للاشياء في اثبات وجوب وجهان احدهما الظواهر من آيات الاحاد  
 لقوله تعالى قل نظروا ما ذا في السموات والارض وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون ومخرمكم الليل والنهار الشمس  
 القمر والنجوم سخيات بامره ان ذلك لا يتلوهون الى غير ذلك من الآيات وعز عائشة قالت لما نزل قوله تعالى ان في خلق  
 السموات والارض واختلاف الليل والنهار آيات لاولي الابصار قال النبي صلى الله عليه وسلم ويل لمن قرأها ولم يفكر بها كما قرأها  
 ابن حبان في صحيحه ثانياً ما اشار اليه الشارح وهو ان معرفة الله تعالى وصفاته ووجبه اجماعاً وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب  
 الا به فهو واجب في هذا هو المعتمد عند جمهور المتكلمين زعماءهم هو ان الظواهر لا تقيد الا الظن الاحتمال لتأويل ثم اعلم انهم اختلفوا  
 في اول واجب على المكلف فقال اشعري ومعرفة الله سبحانه قال الاستاذ ابراهيم بن الاصفهاني النظر لتوقف المعرفة عليه هو الظاهر  
 من كلام الشارح وقال القاضي ابو بكر الباقلاني وابن فورك وامام الحرمين القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد  
 وقال صاحب المواقف النزاع لفظ لان اريد اول الواجبات بالقصد لاول فهو المعرفة وان اريد اول الواجبات مطلقاً فهو القصد  
 الى النظر هذا ما اراد الشارح تقديمه على شرح الكتاب ثم لما كان يرد على المنصف ان المقصود من الكلام هو مباحث الذات والصفات  
 والسميات فكان الاندب بدأ الكتاب ببعضها اجاب عن بقولهم ثم لما كان مبنى الكلام اي بناء البحوث ادباً وعلم الكلام على الاستدلال  
 بوجوه المحدثات على وجود الصانع وتوحيد صفاته وافعاله سبحانه افعال العباد وانه يهدي ويضل ويميت ويرزق ثم الانتقال عطف  
 على الاستدلال منها من الادب يعني سائر السميات كاحوال القبر والبعث والنبوة والامامة وسائر الهمة الاصلية بمعنى الباقي من السائر  
 وهو باق من العلوم والشرايع بعد الاكل والشرب والمبدل عن لياق من السائر وعن الوارد من سائر البلاء بمعنى الجمع وكلاهما مستعمل بحسب

المقام والمراد في هذا المقام هو الثاني ناسب تصدير الكتاب جزاء لما التصدي بمنصوب على المفعولية والضمير المرفوع في ناسب لما فهم من الشرطية وهو كوز الكلام مبنياً على الاستدلال بالمحدثات او مرفوع وناسب بمعنى حسن بالتنبيه اشارة الى ان وجودها والعلم بما يدعي لا يحتاج الى دليل على وجود ما نشاهد من الاعيان العين هو الممكن القائم بنفسه كالجسم والجوهر الفرض والاعراض تحقق العلم بها عطف على الوجود وذلك لان العلم بها وسيلة الى العلم بصانعها ليتوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم اى الاعظم وهو التوحيد الصفات فقال قال اهل الحق اى اهل السنة والجماعة ثم الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب او حو عليه ان لا يلائم قوله خلافاً للسوفسطائية وقوله الاكلام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق وعجيب بانها جملتان معترضتان من كلام المصنف وحالان من مقول الحق ويحتمل ان يكون المقول قول حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق وهل يحق على هذا ان يراد اهل الحق في هذه المسئلة فقط وهم ماسوى السوفسطائية فالظاهر عدم اذلا اعتبار بموافقة اهل البدع والاهواء بعد ادراجهم في اهل الحق في كتب المصنفه لا بطلان كلماتهم وهو اى الحق للحكم اراد اسناد امر الى اخرها بجوابا او سلبا المطابق للواقع زعم الخطاى تلميذ الشارح المطابق بفهم الباء لان المطابقة في الحق يعتبر من جانب الواقع وهذه نكتة جيدة لكن لا يحسن حمل كلام الشارح في هذا المقام عليها لقوله فيما بعد وقد يفرق فانه يدل على ان هذا الفرق لم يبق يطلق على الاقوال اى القضايا المفروضة والعقائد جمع عقيدة بمعنى المتقدمة قيل للقضية المقولة وقيل للقضية الماخوذة لا عن ضرورة بل باسند لال وتقليد وقيل للقضية مطلقاً من حيث نسبتها الى العالم بها وعندى انها القضية التي يعنى بعقد القلب عليها ويعلم ان انكارها اثم والاديان جمع دين بالكسر هو مجموع القضايا الماخوذة عن يد عمى التبليغ من عند الله تعالى صادقاً كان كاذباً والمذاهب المذهب مجموع القضايا الماخوذة عن يدى اثباتها بالاستدلال باعتبار اشتراكها في الاموال على ذلك اشمال الكل على الجزء فان القضية مركبة من تصور المحكوم عليه المحكوم به ويقابله الباطل تقابل تضاد وقيل بالاجاب السلب واما الصدق فقد شاع اى اشتهر في الاقوال خاصة فيقال قول صادق تماماً يقال عقيدة صادقة ويقابله الكذب فهذا احد الفرق بين الصدق والحق وقد يفرق بينهما بين الصدق والحق باالمطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم ويؤيد ان الحق في اصل اللغة بمعنى الثابتة والواقع احق بان يوصف به من الحكم اما وجه اختصاص الصدق بالحكم فقول للفرق وقيل لان الصدق في اللغة هو الاخبار عن الشئ بما هو عليه او حو عليه اولا ان لم يوجد في كتب اللغة وثانياً بان الانباء صفة المتكلم لا صفة الحكم واجيب عن الاول بان معلوم من مذاق كلام العرب وعن الثاني بان الانباء مصدر مجهول او مجهول على التسامح فان الاخبار عن الشئ يستلزم ان الشئ معتبراً فعنى صدق الحكم مطابقتها للواقع ومعنى حقيقته مطابقتها للواقع اياه ازلت هذا مشكل لان المنعوت بالمطابقة هو الواقع لا الحكم اجيب بوجهين احدهما للشارح في المطول وحاصله ان معنى مطابقة الواقع اياه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فهذا الكون صفة الا انه مركب لا يمكن ان يشوب منه نعت محمول على الحكم ثانياً السيد السند وحاصله ان كون مطابقة الواقع للحكم صفة للحكم باطل وتفسيره يكون الحكم بحيث يطابقه الواقع شديد البطلان نعم الاول مستلزم للثاني والاستلزام غير الاتخاذ فالوجه ان تسامحهم مواعدا على ان الظاهر من مطابقة الواقع للحكم هو كون الحكم بحيث يطابقه الواقع حقائق الاشياء المراد بحقيقة الشئ في هذا المقام عين الشئ والتغاير المفهوم من التركيب الاضافى انما

هو اعتبارى كما فى قولك نفس شئ وعين الشئ وذات الواجب تعالى وقولهم الجوهر ما يقوم بنفسه وهذا معنى ما قيل الاضافة بيانته  
ما قيل انها اضافة للمسمى الاسمى فى الاشياء ختمت مذهب لاهل العربية الاول قول الكسائى انها جمع شئ كضيف اضياف ويرد عليه ان  
اشياء غير منصرفة وكل جمع على افعال منصرفة واجيب بان شبه بجماء كالم يصرف سراويل تشبها بمصايير الثالث قول الخليل سيبويه  
ان اسم جمع لا يجمع كظرفاء واصل شيئا بجزئين بينهما الف فقلب فصا رزنا لفعاء ومنع عن الصرف لالف التانيث الثالث مذهب  
الفراء انها جمع شئى بتشديد الياء وبعد ما همزة على وزن بيتين فحذف كبيت وجمع بعد التخفيف على تشبيهه بالياء ثم الهمزة ثم الالف ثم الهمزة  
بنون افعلاء فحذف بقلب الهمزة الاولى ياء وحذف الياء الاولى فصا رزنا افعلاء وكانت الهمزة الثانية للتانيث ولذا منع الرابع مذهب  
الاخفش انها جمع شئ على وزن فعلى جمع على اشياء كما قال الفراء ونحو ذلك الخامس ازوزنه افعلاء جمع شئى على وزن فعيل  
كصدىق واصدقاء ثابتة حاصلة من الاشياء موجودة وليست من الخياليات التى تظن انها موجودة ولا وجب لها كالمسراب الذى يظن  
انما هو وكالاختصاص التى يراها صاحب الرسام وكالخطوط النورية التى يراها الناظر فى القمر فمضاهىه قيل كان يكفيه ان يقول الاشياء  
ثابتة فما الفاعلة فى ايراد لفظ الفعلاء اجيب اولاً بانها لا يتم الرفع على العندية كما ياراداه وعندى ان فاعله التوكيد ذلك لما فى لفظ الحقيقة  
من الاشارة الى التحقق ولتقدم على شرح كلام الشارح بحثاً مما هو ان لكل من لفظى الماهية والحقيقة معنى اما الماهية فلها ثلاثة معان  
الاول ما يجاب به عن السؤال بما هو اى يقع اللفظ الدال عليه جواباً عن الثانى مابى الشئ هو هو وماهية الشئ بهذا المعنى عين الشئ و  
التعابير المفهوم من العبارة انما هو يضيح اللفظ عن اداء المقصود والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لاجتماعهما فى الماهية النوع ووجود  
الاول فقط فى الجنس اذا سئل عن النوع بما هو وجود الثانى فقط فى الماهية الجزئية الثالث الامر الكلى الحاصل فى العقل من حيث هو  
كل معقول بلا اعتبار الوجود الخارجى فماهية الشئ هو صورة العقول وهذا المعنى هو لتحقيقى الغالب فى الاستعمالات وهو يصدق على  
العرضيات كالصنف بخلاف الاولين واما الحقيقة فتطلق بمعنيين احدها الماهية وهو المشهور وهل هما مترادفان او متساويان  
فالظاهر هو الثانى ثانيها الماهية مع اعتبار الوجود الخارجى فعلى هذا لا يقال حقيقة الفناء بل ماهيتها حقيقة الشئ وماهية اشارته  
الوان لا فرق بينهما وهو المعنى المشهور للحقيقة مابى الشئ هو هو ما موصولة والباء للسببية والضمير الجوزم للوصول ثم قال بعضهم الشئ  
مبتدأ والضمير المرفوع الاول للفصل والثالث خبر للشئ والمبداً الجوزم متعلق بالنسبة التى بين المبتدأ والخبر قال بعضهم تقديره ما يكون  
به الشئ هو هو فالجوزم متعلق بالفعل والمرفوع الاول فصل والثانى منصوب خبر كان وقد يستغنى المرفوع للنصوب وبالعكس قال بعضهم  
الضميران للشئ وهما اجزاء الاول قال بعضهم قدم الجوزم على الماهية للتخصيص اى مابى وحده يكون الشئ ذلك الشئ فخرج جزء الماهية  
لان مابى ريفه يكون الشئ ذلك الشئ الثانى قيل او مرفوع الفصل ليفيد التصرف والمعنى الماهية مابى الشئ ليس الا ذلك الشئ وفائدة  
الاحتراز عن مجموع الماهية وعوارضها الثالث اعترض على التعريف بان يصدق على الفاعلة لانها ما يكون به الشئ شيئاً اجيب بالمنع  
لان الفاعل مابى يكون الشئ موجوباً له مابى يكون ذلك الشئ اما اولاً فلان الجاعل لا يجعل الانسان انساناً اذ لا يقع  
بين الشئ ونفسه بل يجعل الانسان موجوباً او اما ثانياً فلاننا نصلى حقيقة الكرة مثلاً مع اننا نشك فى وجودها ولا نفعل لها موجداً فعلم ان كون



الكرة ككرة ليس بجعل الجاعل كالحيوان الناطق للانسان تمثيل بما اشتهر في كتب المنطق ولا مناقشة في المثال ولا فكون الحيوان الناطق  
 حقيقة للانسان محل بحث بعد وان تكلف المنطقون بجعله حلا حقيقيا وتفصيل ذلك ان قد ما هم مثلوا جنس الانسان بالحيوان  
 وفصله بالناطق وحده التام بالحيوان الناطق فاورد عليهم اوله ان التكلم عرضي فاجيب بانهم ارادوا التمثيل بما يجمع ويمنع ويتركب  
 من عام وخاص تفهيم المبتدى كتحديد لهم للما بالحيوان الناطق والفرس بالحيوان الصاهل مع علمهم بان النطق والنطق الصهل  
 عرضيات ثم اورد ثانيا على الحد بان منقوض جمعا بالخرس ومنعيا بالطوطي للمعلم فاجيب بوجهين احدهما انهم لم يريدوا بالنطق التكلم  
 بل كون للحيوان بحيث يمكن له بيان ما في ضميره بعلامه او اشارته او كتابة فدخل الخرس وخرج الطوطي لان صوته ليس مبرا عما في  
 ضميره وثانيا ان معنى النطق هو ادراك الكليات وهو المعتمد عندهم ثم اورد ثالثا على الحد بان منقوض جمعا بالطفل فانه انسان  
 ولا نطق له بالمعنيين اجيب بان النطق اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة ثم اورد رابعا بالملائكة فلم حيوته ونطق بالمعنيين  
 اجيب بان للحيوان هو الجسم النامي الحساس والملائكة عند الحكماء مجردات ولو سلم انهم اجسام فلا تمولهم ثم اورد خامسا بالجن فلو لم  
 نطق وتناسل فتموا اجيب بانهم لا يقولون بوجوه الجن ولو سلم فهم الاثر المحركة للنبية بزعمهم لا الاجسام ثم اورد عليهم سادسا  
 الامام ملك المناظرين فخر الدين الرازي بان الانسان حقيقة هو النفس وان سائر الافعال من النطق والادراك صادرة عنها والبدن  
 انها وقد تقر ان النفس غير البدن فالحيوان الناطق ليس محمولا على موضوع واحد بل للحيوان هو البدن والناطق هو النفس و  
 اجيب بان المبتدى لا يعرف الفرق والمقصود تفهيمه لا التحديد الحقيقي فانه غير جدا وقد اعترف رئيس المنطقيين ابن سينا وغيره  
 من المحققين بان غاية ما يمكن للبشر معرفته خواص الاشياء وصفاتها واما ادراك حقائقها فخرج عن طرق البشر لان العرض العام  
 مشتبه بالجنس والخاصة بالفصل بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصوق الانسان بدونه الممكن الخاص ما لا يجب ولا يستحيل  
 وهو معنى قولهم لا ضرورة في طرفيه والممكن العام ما لا يستحيل وهو المراد بقولهم ما لا ضرورة في جانب الخالف فالامكان في كلام الشارح  
 هو الامكان العام ولا شك في ان تصوق الانسان بدنه العرضي غير مستحيل فالكلام صحيح وتطويل الفاضل للخبالي لا طائل تحته  
 الا اظهار العلاقة ثم المراد هو التصوق بالكنة فلا يرد ان الذاتي ايضا ما يمكن تصوق الانسان بدنه فاذا تصوق برجعه ما وتصوق الشئ بالكنة  
 عبارة عن ان يحضر في العقل ماهية بحيث يكون مرآة لملاحظة الشئ فالصورة للماض في العقل عين ماهية لذلك ولا يتصوق هذا الا  
 بتصوق الذاتيات باجمعها فانه من العوارض قبل الانسب ان يقال فانه ليس مما بالانسان هو هو وليس من حقيقة الانسان وقد  
 يقال في الفرق بين الماهية والحقيقة وهذا الفرق مشهور في كتب القوم ولكن اوجده الشارح بلفظ التمريض لان كلام المصنف  
 اما اوله فلانه يلزم استدراك الاشياء اذا المعنى حينئذ الماهيات الموجبة للاشياء الموجبة موجبة واما ثانيا فلان من السوفسطائية  
 من ينكر مطلق الماهيات ولو غير موجبة كالنفي وقد سها كثير من المحشين في ذلك فحمل الحقائق في كلام المصنف على هذا الفرق زعموا  
 منهم ان السؤال باللغوية لا يرد بدنه ان ما به الشئ هو هو باعتبار تحققه اى وجوده حقيقة وعلى هذا لا يقلل حقيقة العقائد و  
 في لفظ التحقق اشارته الى وجه التسمية بالحقيقة باعتبار تشخصه لا شك في ان الماهية النوعية من حيث هي غير ممنوعة الشركة والتخصر

منها ممنوع الشركة ففي الشخص المراد على الماهية وهو المسمى بالمتخصص والتعريف والعقلانية ابحاث الاول في حقيقة نقيل عدم قبول الشركة وقيل التميز عندا وقيل ما يفيد التميز في الاضاح وقيل اوجوه الخاص الثاني في انه موجود في الخارج او اعتباري فالاول مذهب الحكماء مستدلين بان لو كان اعتباريا لكان التباين بين زيد وعمرا اعتباريا وذا باطل والثاني مذهب المتكلمين مستدلين بان لو وجد في الخارج لكان لا يتخصص في سلسل الشخصات وذكر بعض المحققين ان تحقيق ذلك موثوق على تعريفه وقال بعضهم بل تعريفه موثوق على هذا التحقيق الثالث في ماهية الشخص هو في الواجب تعالى ذاته اما في الممكنات فنحن للفلاسفة الاعراض القاعنة بالمادة من الوضع والكيف والكم ونحوها وعند بعضهم الوجود الخاص وعند المتكلمين الواجب تعالى هو الذي يجعل الماهية شخصاً معيناً بالادلة وتحقيق هذه الابحاث يستدعي بسطاً هروية بضم فكيف فتشديد مشتقة من هو ضمير الغائب وتطلق على ثلثة معان احدها الماهية المشخصة وذلك لقبولها الاشارة وهو المراد ههنا ثانياً بالوجود الخارجي اذ به نصير الماهية قابلة للاشارة وكل من المعنيين مستعمل مشهور كما في شرح المواضع وشرح التجويد فانكار المدقق المعنى الاول غير موجه ثالثها الشخص نا حفظها للتلاخيص في استعمالها المختلفة ومع قطع النظر عن ذلك اي عما ذكر من التحقيق والشخص ماهية والشئ عندنا في الاشاعة الموجهة فهذا معناه الحقيقي وقد يطلق على المعدوم مجازاً خلافاً للفترة فانهم يجعلون حقيقة في الوجود والمعدوم والثبوت مع ما عطف عليه مبتدأ خبره الفاظ مترادفة والتحقيق والوجود والكوز الفاظ مترادفة اي متحدة المعنى ويسمى اتحاد الالفاظ في المعنى ترادفاً تشبيهاً بركب يكون اية واحدة وههنا خلاف للفترة حيث زعموا ان الثبوت اعم من الوجود فالمعدوم الممكن عندهم ثابت في الخارج وسيأتي تمام البحث في آخر الكتاب انشاء الله سبحانه ونعم شرفه ان الترادف غير موجه بين الالفاظ مطلقاً الا انه عمت وما يظن من الاتحاد ممنوع بل لا بد من التفاوت ان قل اذ لم نعرفه اجيب بانه للتوسيع على المتكلم فلا عمت معناه بدعي التصوي اي لا يمكن تعريفه بالفاية ظهورها على حسب تفسير اللغة يقال هي بالفارسية همتي ثم المحققون على ان كون الوجود بدعيها من البدييات لا يمكن الاستدلال عليه وقيل نظري استدلالاً على عليه بوجه احد هان جزء من وجودي ومن وجودك لان المطلق جزء المقيد وهما بديهان وجزء البديهي اولى بالبدل هان لان تصوي للجزء سابق على تصوي الكل ثانياً بان التصديق بان الوجود والعدم لا يجتمعان بدعي مسبق تصوي اطرافه والسابق على البديهي اولى بالبدل هان ثانياً بان الوجود بسيط اذ لو تركب فجزءه موجود او معدوم فعلى الاول يلزم ان يكون الشئ جزء لنفسه وعلى الثاني ان يكون نقيض الشئ جزءاً له وما لا جزء لا يحد وفي الوجود نظر كما في المطولات وههنا مسألة يجب التنبيه عليها وهي انهم اختلفوا في الوجود الذهني فانكروا قدما المتكلمين مستدلين بان لو وجد النار في اذ هاننا لا احتراق محل تصورها واجيب بان الوجود الذهني يخالف وجود الخارج في كثير من العوارض ثابتة الفلاسفة والمتأخرون من اصحابنا مستدلين باننا تصوي المعدومات ونحكم عليها احكاماً ايجابية صادقة مع ان الحكم الايجابي على المعدوم الصرف غير معقول فلا بد ان يكون لها نحو من الوجود وليس في الخارج فهو في اذهان المتصورين فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا اي اذا كان معنى الحقيقة ما به الشئ هو هو وكان الشئ والمراد مترادفين وكان الوجود والثبوت مترادفين فنقول لمصنف رحمة الله حقائق الاشياء ثابتة لغواي خالٍ عن الفائدة فاللفوية انما نشأت من مجموع امور ثلاثة فان

انتهى احد هاتين لغو قولاك عوارض الموجبات ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وان كان كذا وحقائق الاشياء متصورة كذا فان  
المدقق انقلت احدي الفابين لغو قيل الاولى للتفريع والثانية للتأكيد نحو قوله تعالى فبذلك نليفجر او قيل الادوات فغنى عن لغة الصنفير  
للايدان بان السؤال نائش عما قبل والثانية للدلالة على تفرعه عن امي مخصوصة ثلاثه بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة لان حقيقة الشيء  
بالمعنى المذكور عين الشيء والشيء بمعنى الثابت فحقائق الثابتات هي الثابتة بعينها فيكون حاصل الحكم ان الثابتات ثابتة وانما ذكر لفظ الامر  
لان الفصح هو اجراء اسم الفاعل والمفعول على موصوف وقد يتوهم ان لفظ الامر وقع بازاء لفظ الحقائق والثابتة بازاء الاشياء وهذا هذيان  
غير مربوط وهما اجبات البحث الاول زعم بعضهم ان الشارح رحمه الله اختار ان يحول الحقيقة للماهية ولم يخص الحقيقة بالموجز وعلى هذا لا  
لغوية لان ماهية الجزئيات الموجبة في الخارج هي الكلي الطبيعي المفعول في جواب ما هو فيكون معنى الكلام الكليات الطبيعية ثابتة والحكم  
بوجز الكلي الطبيعي ليس لغو بل هو مؤكد بين العقلاء ودفع بانك لم تفرق بين المعنيين للماهية احدهما المقول في جواب ما هو وما  
نحن فيه هو الثاني فانك تعلم انه لا فائدة في اثبات الكلي الطبيعي في هذا المقام فان من الموجبات الحقيقية التي انكر كثير من العقلاء وجوبها  
فكيف يعجز الاستدلال به على الصانع وكيف يصير محلا للنزاع مع السوفسطائية المنكرين لوجز الشمس والارض بل لوجز انفسهم  
البحث الثاني توهم بعض المحشين ان السؤال باللغوية انما يرد اذا نزل الحقيقة بما بالشيء هو ما يعتبر تحققه لان الحقيقة بهذا المعنى ثابتة البتة  
واما اذا نزلها بالمعنى الاول الذي اختاره الشارح وهو بالشيء هو هو من غير اعتبار التحقق فلا لغوية اذ الحقيقة بهذا المعنى اعم من ان يكون  
ثابتا ومعدوما ودفع بان الشارح فسر الشيء بالموجز وقد قرنا ان حقيقة الامر بهذا المعنى عين حقيقة الموجز موجزة قطعاً باللغوية لازمة  
البحث الثالث قال بعضهم اللغوية موقوفة على ترادف الموجز والشيء وهو ممنوع اما قول الاشاعرة الشيء هو الموجز والموجز هو الشيء فانما يستلزم  
التساوي فاللغوية انما تلزم الشارح لا المصنف اجيب بان الاشاعرة صرحوا بترادفها قلنا حاصله ان الموضوع مقيد بالاعتقاد والمحمول  
بنفس الامر فتغيرا فلا لغوية المراد ان ما نعتقه حقائق الاشياء مفعول ثان اما كونه بدلا عن الضمير فليس بجيد وتسمي بالاسماء  
ذكرة للتوضيح والا فلا حاجة الى ذكره من الانسان والفرس والسماء والارض بياض الاسماء او لما الموصولة امي موجزة في نفس الامر قيل الاعتقاد  
علم مطابق لما في نفس الامر فيلزم اللغوية فالاولى نفرض بدل نعتق انتهى وهو هو ان الاعتقاد هو العلم للجائز مطابقا او غير مطابق كما  
يظهر للمتتبع كما يقال واجب الوجود موجود اي ما نعتقه واجب الوجود موجود في نفس الامر وهذا استدلال على صحة التاويل المذكور وتقريره  
ان قولك واجب الوجود موجود قضية مفيدة بالاجماع مع ان معنى واجب الوجود هو الموجز الذي وجوه ضروري فيلزم اللغوية لولا هذا التاويل  
فالتاويل المذكور صحيح ويحتمل ان يكون نقضا للشبهة اي لو ثبت ما ذكرت في لغوية قول المصنف لزم ان يكون هذا القضية المجمع على صحتها  
لغوا وهذا اعني قولنا حقائق الاشياء ثابتة او قولنا ما نعتقه حقائق الاشياء امي موجزة في نفس الامر كلام مفيد لا لغو بما يضمه الوارد ونقضا  
وتشديد الباء وتخفيفها حرف يستعمل للتقليل والتكثير فقول حقيقة في الاول مجازي الثاني وقيل بالعكس وقال بعضهم كان الاول استعما  
قد ماء العرب والثاني استعمال متأخروهم يحتاج الى البيان هو بالفهم الظهور الكلام الواضح والمراد هنا التاويل وقيل الدليل وليس مثل  
قولك بالثابت ثابت فانه لغو ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري ابو النجم شاعر مشهور من قد ماء الاسلامين واكثر ما رأيت من شعرة

الاشياء

معرفة

رجز مشطو ذكر في تاويل شعري وجمين احد ما شعري الا ان كشرى فيما مضى يريد ان المهم لم يغير عقل الثاني شعري هو شعري المشهور بالبلاغة وتام الابيات قول في وصف الرماية

بلله دترى ما احس صدرى  
تأمر عيني وفوق ادى يسرى  
مع العفاريت باسراض قفر  
انا ابن النجم وشعري شعري

يقال له دترى اي علم الله جزاؤه والبد اللين والعرب تحبه وتكنى به عن الخير وما احس صيغة تعجب من الحس وهو الادراك و قد يحذف بالنون وهو مفسد للوزن والسرى بفتح السين السير في الليل والعفاريت جمع عفريت بكسر العين والوار وهو الجنى و القفار ضريبة لا ما ربحا على ما لا يخفى اعلم ان المحشين اختلفوا في تفسير كلامه الشارح على وجه الاول ان رب للتقليل المعنوي

كلام مفيد قد يحتاج الى البيان بخلاف قولك الثابت ثابت فانه ليس مفيدا وبخلاف قول شعري فان كثيرا احتياجه الى البيان فقول الكلام لف ونشر مرتب اما وجه قلنا احتياجه قولنا حقائق الاشياء ثابتة الى البيان فلاز اللغة والعرف والمنطق مطابقة على صحة اخذ موضوعات القضايا بحسب الاعتقاد والفرض فمعناه حقيقى وافضل لا يحتاج الى البيان الا قليلا لتفهيم ضعفاء

العقول واما وجه لغوية قوله التلبت ثابت فلان السائل اخذ الموضوع والمحول كليهما بحسب نفس الامر واما وجه كثرة احتياجه شعري الى البيان فلان تاويله مجازى محتاج الى الكلف فلا يتبادر الى الفهم الوجه الثاني ان قوله ربما يحتاج الى البيان تكيد لقوله هذا كلام مفيد ورتب للتقليل او للتكثير المراد بالبيان الدليل او التنبية فالمعنى ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة كلام مفيد بل قد

يحتاج او كثيرا ما يحتاج الى البيان كما على السوفسطائية وما يكون معترك العقلا كيف يكون لغوا واورث عليه بان يشكل قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري فانه ايضا ما يحتاج الى الدليل لجواز كون كاذبا في دعوى البلاغة وقد يتكلف في الجواب بان ليس نفيها تكن محتاجا الى البيان بل مقصودها ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة ليس دعوى موجبا بالتوجيه الذي ذكره في شعري شعري

الوجه الثالث ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان بلاصرف عن الظاهر ذلك لظهور معنى بخلاف شعري شعري فان يحتاج الى البيان بطريق الصرف عن الظاهر بخفاء معناه وللحاصل ازفادته اظهر من افادة شعري بقى فهنا بحث هو ازفوله انا ابو النجم غير مقصود بالتمثيل بل انما ذكرنا تماما للشعر زعم بعضهم ان مقصود ايضا لان الموضوع والمحول ذات واحدة وصحة الحمل

موقوف على تاويل المحول بالمسمى بابي النجم والمعنى ليس قولنا حقائق الاشياء ثابتة كقوله انا ابو النجم في التاويل لان الماويل بالمسمى في الاول هو الموضوع وفي الثاني المحول وهذا مما يناسب ان يفهم بما ذكر في الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة وتحقق ذلك السؤال الجواب ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بالشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات لا فائدة للحكم فائدة

زايدة على ما علم من عنوان الموضوع دون بعض لعدم افادته فائدة زايدة على ما علم من عنوان الموضوع كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما انكره وقعت صفة لجسم لتفيد ما زيادة نكارة واهام وذلك لانه لو اخذ من حيث انه جسم حساس او ناطق لزوم اللغوية كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا لانه كقولك هذا الجسم حيوان واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك اي الحكم عليه بالحيوانية

لغوا لانكقولك الحيوان الناطق حيوان فكذلك للحقائق اعتبار ان كونها معلومة وكونها موجبة بالحكم عليها بالثبوت مفيد من حيث انها معلومة ولغو من حيث انها موجبة وبما قد نأظهم ان هذا تحقيق للجواب السابق وزعم بعض المحشين ان هذا جواب آخر لان ملخص الجواب الاول ان الموضوع قد يؤخذ بحسب الاعتقاد وقد يؤخذ بحسب نفس الامر وملخص الثاني ان عقدا لوضع قد يستلزم عقدا للعلم استلزاما بينا وقد لا يستلزم انتهى ولا يخفى ان المال عند التحقيق واحد وظاهر كلام الشارح مطابق على ما ذكرنا بقى ههنا بوجه وهو ان المحشى المدقق في قول المصنف بوجه آخر لا يريد عليه السؤال باللغوية وهو ان يراد بالاشياء ما يعم الموجب والمعدوم مجازا وهو ما يصح ان يعلم ويخبر به وهذا مما لا ينكره الاشاعرة واعترض عليه بوجهين احدهما ان الحقيقة هي ماهية الموجبات فاضافةها الى ما يعم الموجب والمعدوم لا تصح وايضا اللغوية بتأنيده واجيب ان هذا اليراد ليس بشئ لما اختاره الشارح رحمه الله تعالى من تفسير الحقيقة بما به الشئ هو هو من غير اعتبار التحقق فعلى هذا يكون للمعدوم حقيقة الثاني انا اذا علمنا الاشياء لزوم الحكم على حقائق المعدومات بالثبوت وهو باطل لان حقائق المعدومات معدومة واجيب بان المراد بالاشياء الجنس فثبوت حقيقة بعض الجنس وهو الموجب كاف في صحة الحكم والعلم بما اى بالحقائق من تصوق انها بيان للعلم والتصديق بما اى بوجودها في نفسها وبأحوالها عطف على الضمير الجري الى التصديق بثبوت الاحوال للحقائق من نحو الحدوث والامكان وكونها اعيانا واعراضا والحاصل ما افاده المحققون في تفسير كلام الشارح هو ان اللام في قوله والعلم لا استغراق نوعي العلم وهما التصور والتصديق اما وجه الحمل على الاستغراق فلان الشرع على اللا ادوية لا يتم بدونه لا اعتراضهم بالشك وهو من التصوق واما حمل الاستغراق على الانواع لا على الافراد فلان العلم لنا بجميع افراد الحقائق واما تميم التصديق بالاشياء واحوالها فلان الاستدلال لا يتم الا بمعونة احوالها من الامكان والحدوث حتى يعلم ان لا بد للممكن من واجب للحادث من تديم وههنا اجبات الاول ان العلم بالاحوال ليس علما بالاشياء فلا يصح قول الشارح وبأحوالها اجيب بان علم بكون الاشياء موصوفة بها فانه علم بالاشياء الثاني ان اللا ادوية لا يعترفون بالشك بل يزعمون الشك والشك وهم جزاء والجواب عندى ان التسلسل محال والانقطاع موجب لثبوت الشك وان لم يعترف عندا الثالث ان المعنى على الاستغراق هو تحقق كل علم بالحقائق لا تحقق العلم بكل حقيقة والباطل هو الثاني لا الاول لان معناه كل ما تعتقده علما بالحقائق فهو علم متحقق في نفس الامر وهذا الكلام صحيح متحقق اى ثابت في نفس الامر وليس معناه انه موجود في الخارج حتى يرد ان علمه مذهب جمهور المتكلمين اضافة والاضافة من الامور الاعتبارية وقيل المراد من قول المصنف العلم بها العلم بثبوتها وهذا بوجهين احدهما وهو الاحسن ان يكون الضمير للحقائق ويقدر الثبوت مضافا وتقدير المضاف شائع حتى جاء في القرآن زهاء الف تأنيها ان يكون الضمير للمصدر في ثابتة نحو اعدوا لهوا قرب للتقوى اما تانيث الضمير فاما لان المصدر يذكرون وتاينث واما لان قوله ثابتة مسند الى الضمير الراجح الى الحقائق فضميره مضاف الى الحقائق فانت الضمير باعتبار المضاف اليه كقولهم ذهبت بعض اصابعه لقطع بان العلم بجميع الحقائق اى للعلم اليقيني لقاطع للظنون والشكوك بذلك وحاصله ان اللام في قوله حقائق الاشياء للاستغراق فان جمع الضمير الى الاشياء بلا تقدير مضاف صار المعنى العلم بجميع الحقائق متحقق وهذا باطل واذا تدنا بالثبوت صح المعنى وذلك لوضوح الفرق بين قولك علمت جميع الحقائق وقولك علمت ثبوت جميع الحقائق فان الاول لا يتحقق الا بالعلم بكل حقيقة بخصوصها بخلاف الثاني و

اعترض عليه بوجه الأول ان المراد بالعلم في قوله والعلم بها متحقق هو العلم الإجمالي بجميع الحقائق وعدم حصوله ممنوع فان قولك حقائق  
الاشياء ثابتة بصحة الثاني ان قوله تعالى وعلم ادر الاسماء كلها يدل على حصول العلم بجميع الحقائق لا دمر عليه السلام وهذا كاف في نقض الكلية  
الثالث انك انشرت بقولك العلم بثبوتها متحقق ثبوت الكل فهو غير معلوم وانشرت ثبوت بعضها فهو حاصل بدون تقدير الثبوت  
والجواب ان المراد للجنس يعني ليس اللام في الاشياء للاستغرات بل للجنس فالعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بجنسها متحقق  
سواء كان تحقق الجنس في بعض الافراد او كلها قرأ على القائلين بان لا تثبت لشي من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها  
يريد ان هذا الاحجاب الجزئي كاف في السوفسطائية لادعائهم السلب الكلي في الثبوت والعلم واعترض عليه بان المطلوب الاعظم  
من ايراد هاتين المقدمتين في اول الكتاب هو الاستدلال بالمصنوعات المشاهدة على الصانع كما ذكره شارح بقوله مناسب  
تصدير الكتاب بالتنبيه على وجوب ما نشاهد من الايمان والاعراض وتحقيق العلم بما انتهى وارادة للجنس يفوت هذا المطلوب لاحتمال  
ان يكون تحقق الجنس في افراد لا نشاهدها واجيب بان تحقق الجنس يدل على ثبوت المشاهدات لانها اظهر الاشياء ووجه اول العلم بما  
اشد بداهة وذكر بعضهم ان الضمير في قوله والعلم بها ارجع الى القضية المذكورة اي حقائق الاشياء ثابتة خلافا للسوفسطائية قيل فرقة  
من محققي الفلاسفة وزعم نصير الطوسي انه ليس في العالم قوم يختارون هذا المذهب ولكن كل من غلط في الدليل فهو سوفسطائي ومن  
زعم خلاف ذلك وتسمهم الى ثلاث فرق فلم يصيب انتهى لمخصا وانت تعلم ان الاثبات راجح على النفي لا سيما اذا كان احاطة النافي  
متعددا وهما كذلك لتفرق اصحاب المذهب في مشارق الارض ومفارجها ان قلت لم يتعرض المصنف رحمه الله بذكر خلاف احد من  
المخالفين في هذا المختصر الا ههنا في الكنته فيه قلت كان الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق من اجلي للبداهيات فكان ذكرهما  
يشبه العيب فاشارة الى فائدة ذكره فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويرغمها اي الاشياء ادغام وخيالات موهومات وخيالات لا  
وجود لها في نفس الامر هم لا يعتبرون بالله تعالى وانبياؤه عليهم السلام فمن زعم انهم الصوفية الوجودية فلم ينظر كلام الفريقين ولم يفرق بين  
الزمر والذباب وذكر بعض المحققين انهم اخترعوا هذا المذهب من الاشكال المتعارضة فقالوا الركان لحم موجي اذ اما ان ينتهي انقسا  
الى الجوهر الفرض او لا ينتهي والاول باطل لادلة الفلاسفة والثاني باطل لادلة المتكلمين وبالجملة قالوا اما من قضية بدئية ولا نظرية الاولها  
قضية معارضة لليس شيء من القضايا بحق ولا يتحقق نسبة امر الى اخر لا بما يجاب ولا سلب فهذا اصل مذهبه ثم لذا قال المحققون  
ليس انكارهم مقصودا على الموجبات الخارجية بل ينكرون كل ما في نفس الامر سواء كان خارجيا او ذهنيا ومن ههنا قيل ان الاشياء  
في قول شارح زعمهم من ينكر حقائق الاشياء محمول على المعنى العام الشامل للموجي والمعدوم وهم العنادية سمو بذلك لانهم ينكرون للحق  
عنادا ووجهه انهم انما خصموا بلحق اولانهم يخفون عن الحق من قولهم عندنا عن الطريق اذ لم يستقم عليه من باب نصر سمع وشرف  
ومنه من يتكبرون بها في نفس الامر ويعترف بثبوتها على حسب الاعتقاد ويزعم انها تابعة للاعتقادات وهو لا يزعمون ان مذهب  
كل طائفة من بالنسبة اليها وقال المحققون ليس المراد بالثبوت ههنا الوجود الخارجي لان انكار العندية يعنى ما في نفس الامر خارجيا  
او ذهنيا بل والنظر في نفس الامر مع تطعم النظر عن اعتقاد المعتقدين حتى اذا اعتقدنا الشيء جوهر الفجر او اعتقادنا عرضا فرض

اى هو جوهري في حق من يستفده جوهراً او عرض في حق من يستفده عرضاً وليس الشئ في نفس جوهراً ولا عرضاً او قد يما تقدم او حادثاً  
 فحادث وهم العندية عند بكسر العين ونقصها وضمها طرف مكان وجار بمعنى القلب ومعنى الامر المعلوم وسموا عندية لزمعهم  
 ان حقيقة الشئ ما هو عند المعتقد او ما في قلبه او ما هو معلومها واورث عليهم بعض المتكلمين باننا نعتقد ان الحقائق الاشياء  
 ليست تابعة للاعتقادات فهل خرجت الحقائق باعتقادنا هذا عن ان تكون تابعة للاعتقادات ام لا فان قالوا نعم بطلانهم  
 وان قالوا لا بطلان مذهبهم وفي بحث لانهم يقولون خرجت في حقكم ولم يخرج في حقنا وكل منا ومنكم على الحق ومنهم من ينكر  
 العلم بثبوت شئ ولا ثبوت عطف على ثبوت شئ وكلمة لا معدلة بمعنى العدم اى ينكر العلم بثبوت شئ وبعدم ثبوت شئ ووقع في بعض  
 النسخ بزيادة الباء بعد لا وهو تصحيف ويزعم انه شك الزعم محي بمعنى القول الباطل او الاعتقاد الباطل او الظن والمراد هو الاول  
 ادلا اعتقاد ولا ظن لصاحب الشك وشاك وان شك وانما قالوا ذلك جواباً عما اورث عليهم من انكم اعترفتم بالشك وهو حقيقة  
 من الحقائق وهم جواى شك في شك الشك وهكذا في كل شك وهم يفتح الهاء وضم اللام وتشديد الميم بمعنى اقبل الجرح شديد  
 منصوب بالحالية على معنى اسم الفاعل او المفعول المطلق اى تجرحوا وعلما المعقول يستعملون حيث يريدان بيان عدم النهاية  
 واختلف العلماء في حقيقة هلم فقال البصريون مركبة من هاء للتنبيه محذوفت الالف للاختصار مع لضم اللام وتشديد الميم  
 امر مخاطب من لثم اذا جمع اى اجمع نفسك اليها وقال الكوفيون مركبة من هل مع ام بضم الهمزة وتشديد الميم امر مخاطب  
 من ام اذا قصد نقلت الضمة الى اللام وحدت الهمزة واورث عليهم ان لا معنى للاستفهام واجيب بان هل للمطلب والتحريص  
 نحو جهل لا للاستفهام ثم ان الجحازيين يثبون فيه الواحد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث واهل نجد يصرفونه يقولون هلم هلم  
 هلموا هلمى هلموا هلمن ثم انه يستعمل تارة لازماً بمعنى تعال وانت واقبل كقوله تعال هلم اليها اى جى اليها وتارة متعدداً كقولنا  
 هلم شهداءكم اى احضروهم وهم اللادرية لانهم يقولون لا ادري ولنا تحقيقاً اننا نجزم قوله لنا خبر واننا نجزم مبتدأ وتحقيقاً تميز من  
 النسبة بين المبتدأ والخبر وحال اى محققين والجزم القطع واهل العلم يستعملونه بمعنى العلم اليقيني لانه يقطع الظنون والشكوك و  
 الدليل ينقسم الى تحقيقي والزامى فالتحقيقي ما يدعى المستدل ان مقدمه صادقة والزامى ما يكون مقدمه مسلمة عند  
 الخصم لا عند المستدل فطلبه من الدليل الاول تحقيق الحق والزام للخصم معاً ومن الثاني الزام للخصم فقط والشارح اورد لرد  
 السونسطائية دليلين تحقيقياً والزامياً بالضرورة اى جزماً متلباً بالضرورة وهى حصول العلم بلا نظر وكسب وكل ما علم با  
 لضرورة فهو لا يحتاج الى دليل بثبوت بعض الاشياء الباء متعلقة بجزم يقال جزمت بكذا اى علمت علم اليقين بالبيان اى الشرعية  
 بالبصر كالارض والشمس والباء للاستعانة متعلقة بثبوت وبعضها بالبيان اى بالبرهان كالواجب تعالى واعتراض بان قول  
 الشارح بالضرورة ينافى قوله بالبيان واجيب برحمن احد هما ان البيان هو الخبر المتواتر كالخبر بوجوه مكة وبغداً دلا البرهان و  
 العلم للحاصل بالمتواتر ضرورى ثابتهما ان المراد بالضرورة اليقين لا ما يقابل النظر عندى ان السؤال والجواب كليهما من السهولان  
 مقصود الشارح دعوى الضرورة في حصول الجزم سواء كان حصوله من ضرورة او برهان ثم لا يخفى ان هذا الدليل لا يقوم بجدة

على الخصم لان جزمه لا يوجب جزمه والزاما عطف على تحقيقه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت ايمان لم يصدق قولكم لا شئ من الاشياء بثابت صدق نقيضه وهو بعض الاشياء ثابت لاستحالة ارتفاع التقيضين فالمراد بالتحقق الصدق وبالنفي الحكم الذي يتحقق قولهم لا شئ من الاشياء بثابت واللام في الاشياء للاستعراق والضمير للاشياء بتاويل الجنس على سبيل الاستخدام فلا يراد ان بطلان هذا الحكم لا يستلزم ثبوت جميع الاشياء وان تحقق بالنفي وجد بالفاء والوارد والجملة على الاول جزاء وعلى الثاني حالية او معترضة والجزاء قوله فقد ثبت حقيقة من الحقائق لانه نوع من الحكم لان الحكم اما اثبات او نفي فقد ثبت شئ من الحقائق فدر يحتمل نفيها على الاطلاق اي على السلب الكلي وهذا كاف في الزام الخصم وان لم يثبت به مطلوبنا ولذا سماه الزامنا وهنا اباحت البحوث الاول زعم بعض المحققين ان انكار السونسطائية مقصور على حقائق الموجزات الخارجة فصرح بكلام الشارح بان النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم عرض موجو في الخارج وقد المحققون بانه الزام بامر مخفي يعسر اثباته حتى ان جمهور المتكلمين ينكرون كون العلم موجو في الخارج فكيف يتم الربط على من ينكر البديهييات الجلية بل التحقيق انهم ينكرون كل حقيقة خارجية اذ هنية فيتم الالزام باثبات حقيقة مما موجو في او معدومة البحث الثاني قد يزعم ان التحقق هنا بمعنى الوجود والمعنى ان لم يوجد نفي الاشياء في الخارج فقد ثبت في عدم وجو النفي في الخارج لا يستلزم جرد الاشياء فيه فانه يجب ان يكون الاشياء موصوفة بالنفي في نفس الامر والنفي معدوما في الخارج كما في الممتنع فانه موصوف بالامتناع في نفس الامر مع الالزام معدوم والخارج وقد حقق في الفلسفة الاولى ان الاقصاف والخارج لا يستلزم ثبوت الصفة الانتزاعية في الخارج

البحث الثالث يرد على الالزام ان الحكم يبطلان ارتفاع التقيضين وهم باطل عندهم فاجاب بعضهم بتغيير الدليل والاكتفاء بالثبوت الاخير فصرح الكلام بانكم جزمتم بنفي كل حقيقة في نفس الامر موجو او معدومة وقد ادعيت ان النفي ثابت في نفس الامر حيث استند للتم عليه فقد ثبت بعض ما نفيتم واجاب بعضهم بان الالزام ليس مبنيا على بطلان ارتفاع التقيضين بل حاصله ان نفي الاشياء الذي ادعيت ان زعمتموه غير باطل ما ادعيت او محققا اعترفتم بحقيقة ما ولا يخفى انه اي الدليل الالزامي انما يتم على العنادية لجزمهم بالنفي ما العنادية فيقولون هذه الحجج صحيحة عندهم باطلة عندنا والادارية لا يعترفون باثبات ولا نفي اصلا فكيف يقوم عليهم الحجج نالوا شرعي في ادلة السونسطائية وقيل هذا دليل الادارية وفي نوع اشعاره بدليل لعنادية انتهى وعندى انه دليل الكل لان الشخص الثاني يراه الاحول موهم فهو حجة للعنادية ايضا الضرريات مبتدأ والخبر قوله منها حسيات اعلم ان العلم ينقسم الى ضروري ونظري فالنظري ما يحصل بالفكر لقولنا العالم حادث والضروري ما لا يحتاج اليه ويكون حاصل لكل عاقل بلا فكر واتسامه سبعة عند الجمهور احدها البديهييات وتسمى الاوليات ويحكم بها العقل بمجرد تصو الطرفين نحو الكل اعظم من الجزئين الحسيات الحاصلة بالحواس الظاهرة نحو النار حارة نالها الوجدانيات الحاصلة بالحواس الباطنة نحو ان لنا فرحا وغما وقد يعيد الثاني والثالث تساو احدا ويسمى بالمشاهدات وتدعى بالفسان بالحسيات رابعها الفطريات لا بد لها من واسطة حاضرة معها نحو الاربعة زوجر والواسطة انقسامها عتساوين وتسمى تضاييا تباينها معها المجربيات يحكم بها العقل بعد تكرر المشاهدة نحو السائر مسهل سادسها الحدسيات يحكم بها العقل بالحدس وهي تفرقة ذلك المطلوب دفعة وتزليل الشك نحو ان القمر مستفاد من نور الشمس بعد مشاهدة اوضاع الهلالية والنسب سابعها المتواترات يجزم بها الكثرة المخبر بها



نحو بنينا وموجود هذا ما هو المشهور ونارح بعضهم في كون المجرب والمتواتر والحدى والفطرى من الضرورى وقال هي نظرية لا بد فيها من  
 تياس حتى بل قال بعضهم المجرب والحدى من النظريات ثم ان اتوى الضروريات هي الحيات والبدهييات والبواقي ترجع اليها فمخصوصها  
 بالقدح لان القدح فيها قدح في الكل فقالوا منها حسيات ولحس قد يغلط كثيرا قيل تد للقليل فتنا في الكثرة اجيب اولها بانها قد تكون  
 للتحقيق نحو قد يعلم الله وثانيا بان الغلط كثيرا في نفسه قليل بالنسبة الى الصحة كالأحوال يرى الواحد اثنين الاحول من يكون احد غيبه  
 او كلتاها على غير الوضع الطبيعى وهذا يوجب في بعضهم رؤية الواحد اثنين وفي بعضهم لا وسبب اما عند القائلين بان الرؤية بانتقاش  
 صورة المرئى في مجمع النورين الذى هو ملتقى العصبين فهو انما اذا وقع في المجمع انقباض والتواء بحيث صار حتى ذابطين انتقش الصورة  
 في محلين منع اما عند القائلين بان الرؤية يخرج شعاع مخروطى من كل عين فهو تخالف موقعى السهين من المخروطين بالمجالتان  
 حدث من انحراف العين التواء في المجمع اعدم اتحاد قاعدتي المخروطين حدث رؤية الواحد اثنين وكلا فلا سواء كان الحول اضطرابا  
 او اختياريا او فطريا او حادثا وكان الى فوق او تحت او الى احد المائتين ومن زعم انها خاصة بالاختيارى او بالفوقى او التحتى فلم يعرف علم المناظرة  
 والصفراوى بجهد اللوثر الصفراء مغلط من الاخطاط الاربع في البدن وهي الدم والصفراء والبلغم والسواد والصفراء لونها اصفر وطعمها شدة  
 المرارة وتاينتها باويل المرارة والصفراوى من يغلب عليه الصفراء فاذا غلبت اصفر البول ولون البدن ولا سيما العين وحدث في الفم مرارة  
 فكما ذاق الصفراوى شيئا وجد فيه طعم الصفراء لمداخلتها اللسان ومحاظتها اللعاب حتى السكر والعسل الذين هما من اتوى الاشياء  
 حلوة وقد ذكر في المطولات امور كثيرة من غلط المحس فقالوا ترى الصغير كبير كالنار البعيدة والظلمة وبالعكس كالانسان البعيد ترى المعتمد  
 موجودا كالسراب وللخطى النورية من القمر عند غمز العين وللخط من القطرة النازلة والدائرة من الشعلة الدائرة ونرى المتحرك ساكنا وبالعكس  
 كالظل والكواكب نراها ساكنة وكواكب الفينة يرى الساحل متحركا وكما ترى القمر في الغيم ساكنا ثم حاصل هذه الشبهة ان غلط المحس في  
 بعض المواضع معلوم بالاتفاق من الطرفين نارفع الامان عن المحس ولم يكن الخرم محسور قط ليجوز ان يغلط فيه المحس ومنها بدهييات  
 وقد يقع فيها اختلاف وذلك لان بعض العقلاء يدعى في قضيةها بدهيية وبعضهم يقول هي نظرية بل يقول بعضهم هي باطلة كما  
 قالت المشبهة ان كل موجود فهو في مكان وجهة بالبدهيية وقالت المعتزلة ان انسان خالز لانفاله بالبدهيية وقالت الفلاسفة ترجيح المختار  
 احد مقدريه بلا مرجح محال بالبدهيية وقالت الاشاعرة القضايا الثلث باطلة ثم حاصل هذه الشبهة ان احد الطرفين لم يعرف البديي  
 وهذا يرفع الاعتماد عن البدييات لاحتمال الخطا في دعوى البديية ويعرض بها شبهة يفتقر في حلها الى النظر دقيقة شبهة بالفهم ففتح  
 جمع شبهة وهي ما يوجب اشتباه الحق والباطل والانتقار الاختيارى وللحل في اللغة ازالة العقدة وفي اصطلاح علم المناظرة تعيين موضع  
 الغلط من الشبهة وكلا المعنيين صحيح فهنا يفتقر فعل مجهول وقول الناظر اى انكار مفعول ما لم يسم فاعله وهذا شبهة اخرى لهم  
 في البدييات وحاصلها ان الاحتياج الى النظريات الخفية في اثبات البديي ينافى بداهته وايضا يجوز ان لا ترفع الشبهة او يقع الغلط  
 في حلها فانتهى الاعتماد عن البدييات ومثلوا ذلك باجلى البدييات وتالوا اجلاها عندكم ان الشئ اما موجود او معدوم وفيه شبهة  
 الاولى انه يتوقف على تصور انعدام المطلق ونصوه محال اذ لا صورة لثانيتين كان الموجود عين الشئ كان للمحل الايجابى لغواد انك

غيره كان السلب محالاً الثالثة انظر طائفة من العقلاء هذا المحصر وهم المعتزلة وبعض الاشاعرة واثبتوا بين الموجب والمعدوم واسطة وسموها  
 بالحال ومثلوها بالكل والامور الاضافية كالقوتية والتحتية والوجوب مستدلين بان الوجوب مثل ان كان موجباً الزم ان يكون له وجود  
 فننقل الكلام الى وجوبه فيتسلسل الوجوبات وان كان معدوماً لم يلزم تصادف الشيء بنقيضه فالوجوب لا معدوم ولا موجب والنظريات  
 فرع الضرريات عطف على قول الضرريات منهاحيات وهذا قدح منهم في النظريات وانما كانت النظريات فرع الضرريات  
 لان كل نظري فلا بد ان ينتهي اثباته الى ضروري لا يحتاج الى الاثبات والا لزم تسلسل النظريات وهو محال وزعم بعض المدققين  
 ان استحالة تسلسل النظريات مبنية على حدوث النفس الناطقة كما هو مذهب المتكلمين والحكام المشائين ولما لو كانت قديمة كما  
 زعم الاشراقيون بجازان يكون فيها أفكار مسلسلة غير متناهية في الماضي وهذا التسلسل غير محال كالادوار الفلكية والجواب انه قد  
 ثبت حدث ما سوى الله تعالى وبطلان التسلسل باقسامه يبرهان التطبيق فسادها فسادها اي فساح البدعيات سبب فساد  
 النظريات فالحمل مجازي للبالغة ادعى حذف المضاف ولذا كثر فيها اختلاف العقلاء شبهة ثمانية قادمة في النظريات على طريق  
 الدليل اي افساد النظريات كثر الاختلاف فيها فان نظر الفلاسفة يودي الى قدم العالم والمتكلمين الى حدثه ونظر الجبري الى ان  
 كالجهد والقدسي الى ان خالق افعاله وهكذا في اكثر المسائل العقلية والشرعية بل لا يبعد ان يكون كل مسألة محلل للاختلاف والحاصل  
 انه لو كان النظر موصلاً الى الحق لم يقع خلاف قلنا في جوابهم غلط الحسن في البعض اي بعض المحسوسات وقيل بعض الامتناع  
 كالأحوال والصفراوي ولكن لا يلائم قوله الجزم بالبعض لاسباب جزئية اي غير متحققة الا في بعض المواد لا ينافي الجزم بالبعض لانقاء  
 اسباب الغلط اعترض عليه بان يجوز ان يكون سبب الغلط عاماً واجيب باننا نجزم بالبدعية ان حلاوة العسل مثلاً محققة لا غلط  
 في ادراكها الا للصفراوي وهم هنا بحث وهو ان اهل الكشفيرون ما بين قبر النبي صلى الله عليه واله وسلم ومنبره روضة من رياض الجنة  
 كما في الحديث ويرون نهر جحان وسيحان والنيل والفرات انهار لبن وتمر وعسل وماء كما في الحديث من انهار الجنة ويرون الطعام  
 الحرام نجاسة الرافضي السبب للشيخين خنزيراً فما كيفية هذه الرؤية . . . . . والجواب عندي انها رؤية صحيحة بلا غلط في الحس وذلك  
 لان الحق سبحانه يخلق فيهم قوة ادراك الموجبات المحجوبة عن ابصارنا كما لا يبعد ان يخلق في احدنا قوة ابصار الطعوم والرائحة على ما  
 يقتضيه قولنا عند الاشاعرة تصير تلك الموجبات للنفية لبيانها على الموجبات الظاهرة لحواس العامة والاختلاف في البديهي مبتدئ خبره  
 لا ينافي البديهة وهذا جواب عن القداميين في البديهيات لعدم الالف بكسر الهمزة لعدم الفة النفس بهذا البديهي وذلك لان العاقل  
 قد يكون غير مالوف بقضية بان لم يسمعها ولم يتوجه اليها فاذا سمعها توقف في قبولها الى ان يالفها واشد من ذلك ان يكون مالوفاً فيقضيها  
 كالفة الكفار بعقادهم الباطلة فينكر الحق لمرض متمكن في بصيرته كالاعمى لا يدرك البصرات او يخفاه في التصو وذلك بان يكون الحكم  
 بديهي بعد تصو الطرفين اي المحكوم عليه والمحكوم به لكن يكون تصورها نظرياً محتاجاً الى دقة النظر فيخطئ الناظر في تصورها فيخطئ في  
 الحكم كذلك ولو حقق النظر في الطرفين ظهر عليه بدهة الحكم كما في قولنا الممكن محتاج في وجوبه الى علة لا ينافي البدهة بضم الباء و  
 هي فاللغة اول جري المفرد وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافي حقيقة بعض النظريات جواب عن القداميين في النظريات وحاصل ان

المناظرة لا يراعى قوانين النظر فيفسد نظره ويقصر عن ادراك الحق وهذا لا ينافي حقيقة ادراك من يراعى القواعد والحق انه لا طريق الى  
 المناظرة معهم مع السوفسطائية خصوصا مع اللاادرية مفعول مطلق يقال خصب بالشيء خصوصا بالضم واهل العلم يفتعلون للمباليغ  
 والترقي في اثبات الحكم لشيء وتميزه بذلك من بين اخواته فالحاصل ان المناظرة مع السوفسطائية متعذرة ومع اللاادرية اشتد  
 لانهم اعاد السوفسطائية وارجاعها الى اللاادرية فقط تصولا لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول واما اعتراف العنادية بالنفي فلا يجدينا  
 نفعاً في اثبات الجهولات فكأنهم لا يعترفون بمعلوم اصلاً واعلم ان المتكلمين اختلفوا في جواز المناظرة معهم والمحققون يهونون عنها  
 المناظرة اما لا يثبت المطلوب ادلاً لزاماً للمخيم وكلاهما غير ممكن هنا اما الاول فلانهم ينكرون الضروريات ولا شيء من المعلومات اقوى  
 من الضروريات حيث تثبت به الضروريات واما الثاني فلانه يمكنهم ان يقولوا بان دليلكم والزامكم ايانا وهم باطل او فاسد باعتقادنا  
 او مشكوك فيه بل قال بعض الاكابر ان الاشتغال بمناظرتهم تقوية لمذهبيهم ولذا قال بعضهم ان كان شبهة ما تالاه لوجب خلافاً في  
 علومكم لما اشتغلتم بابطالها وعندى ان المناظرة جائزة لعل الله تعالى يهدي بعضهم بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا بحقيقة  
 الالم وتميزه عن اللذة والاول من المحسوسات والثاني من البديهيات او يخترقوا بحكوا بالحرق كما يدل عليه عبارة المقاصد ههنا بحث  
 وهو ان التعذيب بالنار من الكبار والمحدث صحيح في النهي عنه ولا يجوز احراق الكفار الا اذا تحصنوا في حصن لا يمكن فتحه الا بضرب  
 النار واجيب بوجه احد هان هذا ليس تعذيباً بل تاديب وانما يسمى تعذيباً لانه في صورة التعذيب وفيه نظر ثانٍ ما انه قياس على  
 اهل الحصن اذ لا يمكن الزامهم الا بذلك ولا يخفى انه قياس مع الفارق ثالثاً انه نقل عن ابى بكر وعلى احراق بعض الزنادقة لعل الزنادقة  
 ومن يشبهه مستثنى عن هذا الحكم وقد طعنت الشيعة على ابى بكر بانه احرق فحاجة السلى الزنديق بالنار واجاب اهل السنة بان علياً  
 احرق الفاكين بالرهينة فقال احد المحترقين زدنا اعتقاداً بانك اله لانك لا يعذب بالنار الا لمر بها وعندى ان الراتين لا تصحان  
 رابعاً ان مراد شارح انه لا يمكن الزامهم الا بهذا الطريق لا ان يجوز احراقهم شرعاً وسوفسطا بضم السين وفتح الفاء لفظ يوناني اسم للحكمة  
 الموهبة بتشديد الواو المفتوح حتى الباطلة من التمويه وهو الطلي بما الذهب مشتق من الماء بعد درجة الاصل وهو موه ثم نقل الى زرين  
 الباطل والتليس لمناسبة ان التذهيب يجعل الحديد والخشب ونحوهما في صورة الذهب والعلم المرخوف عطف تفسيري للحكمة الموهبة و  
 هو بفتح الراء بمعنى الموه مشتق من المرخوف بضم الراء المهملة وهو الذهب ثم تدبى كل باطل في صورة الحق زخرفاً فان سوانا  
 معناه العلم والحكمة واسطابفتح الهمزة وكسرها وفتح الفاء انصرف معناه المرخوف والغلط ومن بعد تعريب اللفظ اشتقت السفسطة بفتح السين  
 على زينة مصدر الرباعي كما اشتقت الفلسفة من فيلا سوانا بفتح الفاء وضم السين اي عجب للحكمة وفي شرح المواقف فيلابلغة اليونان اسم  
 للحب وسوانا اسم للعلم قال نصير الطوسي تصدير الكتب الدينية بشبهات السوفسطائية تضليل لطلاب الحق واجيب بانه يفيد العاقل  
 جهداً في تحقيق الحق وتخيراً عن الوهيات والاباطلة واسباب العلم متدة والخبر ثلاثة واعلم ان مباحث العلم لا يحصيها اقل من مجلد  
 فلذا كر بعضها مختصراً البحث الاول انواع الادراك اربعة احدها الاحساس بالبصر والسمع او الذوق او الشم او اللمس ويشترط فيه ثلاثة امور  
 الادراك حس المادى عند الحاسة وهو الجوهر الفرد والجسم والاعراض القائمة بها الثاني اتصافها بالهيات المخصوصة من كيف او كرم او وضع

اوابن الثالث كونه جزئياً ثانياً التخييل وهو ادراك المادى مع هيئته بعد غيبته عن الحواس الظاهرة وهو مجرد عن الشرط الاول ثالثاً التوهم  
 هو ادراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في الماديات وهو مجرد عن الشرطين الاولين رابعاً العقل وهو ادراك شئ مجرد عن الماداة  
 كالكليات وهو مجرد عن الشرط الثلثة وقال الحكماء الاحساس ادراك الحواس الظاهرة والتخييل والتوهم ادراك الحواس الباطنة الدماغية  
 والتعقل ادراك العقل الذى هو صفة للنفس الناطقة وهم لا يجنون ان يدرك النفس الجزئيات بلا توسط الحواس وقال المتكلمون  
 الاول بالحواس والباقي بالعقل لانكارهم الحواس الباطنة البحث الثانى للعقل فى انواع العلم اصطلاحات احدها للحكماء وهو ان العلم هو  
 التعقل المنقسم الى تصور تصديق منقسم الى يقين وظن وتجهل مركب وتقليد فقالوا العلم ان كان ادعانا للنسبة فتصديق ولا فتصديق  
 والتصديق ان كان مع تجوز يقينه فظن والا فاعتقاد وحزم والاعتقاد ان لم يطابق الواقع فجهل مركب وان طابقه فما امتنع زواله يقين  
 وما امكز زواله تقليد وهم لا يسمون الاحساس والتخييل والتوهم علماً ثانياً ماصطلم بعض المتكلمين وهو ان العلم هو الادراك سواء كان  
 بالحواس او بغيرها وسواء كان تصورياً او تصديقا جازماً او لا ومطابقاً للواقع ام لا ثالثها ان العلم هو التصديق والتصديق يقينى سابعها  
 مصطلح جهل المتكلمين وهو ان العلم ادراك الحواس والعقل من التصديق والتصديق يقينى البحث الثالث قال جمهور المتكلمين ليس العلم  
 الا اضافة بين العالم والمعلوم ومن ادعى امراناً على نفعها البيان والاضافة امر اعتبارى عندهم وعرضى موجب عند الحكماء وقال البعض  
 الاشياء صفة ذات اضافة اى تعلق بالمعلوم وقال الحكماء هو الصورة الموجودة فى الذهن وانكر جمهور المتكلمين وجوب الصورة فى الذهن و  
 فاشكل عليهم العلم بالمعدومات لانه لا اضافة لا بد لها من الطرفين والمعدوم ليس فى الخارج فهو فى الذهن ولذا وافق محققهم الحكماء و  
 منهم الشارح البحث الرابع اختلف الفائلون بان العلم عرض فانه من اى مقولة فقول اضافة وقيل كيف قيل انفعال قال المحققون  
 والوجه ان اذا علمنا الشئ فهنا ثلثة امور نسبة بين العالم والمعلوم وصورة حاصلة عند العالم وقبول النفس الناطقة هذه الصورة لمن ذهب  
 الى ان العلم هو الاول قال نسبة والثانى قال كيف او الثالث قال انفعال البحث الخامس اختلف العقلاء فى بدهة العلم ونظرته على  
 مذاهب فاحدها مذهب الامام الرازى وهو انه بدى متصوفاً بالكنة فلا يمكن تعريفه بته على ذلك ولا بان كل شئ يعلم بالعلم فليس  
 عرف العلم بغيره لزم الدوران ثانياً بان علم كل احد بوجوه ضرورى وهو علم خاص والعلم المطلق جزءه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فالسابق  
 على الضرورى ضرورى البتة وثانياً مذهب امام الحرمين محمد الجونى والامام حجة الاسلام الغزالى وهو انه نظرى ولكن يعسر تحديده بجنس  
 وفصل فاذ ذلك متصرف فى اكثر الاشياء حتى فى المحسوسات فكيف في الادراكات النفسية بل الوجه في معرفته هو التقسيم الى تصديق وتصديق  
 ويقين وظن او التمثيل بانه للعلومات كالابصار للبصائر ثالثها مذهب قوم انه نظرى لا يعسر تحديده وعرفه بعبارة كثيرة والاضافة  
 انها اخفى من العلم وليست من تلخيص الكنى فى شئ وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به به هذا التعريف منقول عن الامام ابي منصور  
 الماترىدى وقال الشريف فى شرح المواقف هو احسن ما قيل فالصفة ما يقوم بغيره والتجلى الظهور والانكشاف والباء للسببية والمذكور  
 هو الشئ عام من ان يكون موجوباً او معدوماً وكان الظاهر ان يقول يتجلى به الشئ ولكن اختار المذكور على الشئ لان الشئ واصطلاحنا  
 لا يطلق على المعدوم الا بمازاد الجواز مجرد فى التعريفات واللام متعلقة بتجلى والضمير في كانت راجع الى الصفة وهي تأكيد الباء متعلقة

بقامت والمجرد راجع الى من وهذا التعريف يتناول العلم القديم والحادث وهما بحث وهوانه اختلف المفسرون في ان المذكور مشتق من الذكر بالضم وهو القلبي او من الذكر بالكسر وهو اللساني فاختر بعضهم انه من القلبي واورده عليهم ان الذكر القلبي بمعنى العلم فيلزم الدور واجيب بوجهين احدهما ان الذكر يشمل الظن والبهل المركب والعلم لا يشتملها علم مصطلح جمهور المتكلمين ثانيها ان المعروف هو العلم بالمعنى العرفي والذكر هو العلم اللغوي وهما متغايران اما اول فلان اللغوي معنى مصدرى والعرفي صفة هي مبدأ المعنى المصدرى واما ثاني فلان العرفي يشتمل ادراك الحواس واللغوي لا يشتمل فان قلت قد تقع في كلام بعضهم ان المذكور هو المعلوم ولكن عدل عن تحزنا عن اللذان انتهى فما وجهه مع انه لا دور ولو سلم فتبدل اللفظ بما لا يوقع الدور قلت اراد التحز عن القبح اللفظي فان اراد العلم اللغوي في تعريف العلم العرفي وان لم يكن دورا حقيقيا لكنه دور بحسب الظاهر فيجعل التعريف مطعنا لكل ناظر قبل ان يحقق المراد واختر بعضهم انه من ذكر اللساني مستدلين بوجهين احدهما انه المتبادر ويحمل الفاظ التعريف على اظهر المعاني ثانيها ان القلبي يرمي اختصاص العلم بالقلب وخروج ادراك الحواس عن التعريف واختر الشارح في هذا الكتاب بالتفسير الثاني وفي شرح المقاصد الاول اي يتضح ويظهر وتفسر ليتجلى والاتصاح افتعال من الوضوح ما يذكر وتفسير للمذكور ويمكن ان يعبر عنه عطف تفسير ليدكر وفيه اشعار بان المذكور من الذكر اللساني وللمقصود منه فمما يرد من ان الذكر هو التللف فيلزم ان يكون العلم الذي لم يتلفظ باسمه احد خارجا عن التعريف ووجه الدفع ان المراد بالمذكور ما يمكن التعبير عنه بذكر اسمه موجبا كان او معدوما تعيينا بما يذكر بيان لفائدة اختيار المذكور على الشيء ثم ان المعدوم يشتمل الممكن والمستحيل وانكرو بعضهم العلم بالمتحيل او رده عليه انكم حكتم عليه بامتناع العلم بالحكم على المجهول محال وقد يعتد بان هراد المنكران علم المتحيل لا يسمى علما وهذا عند باء وقال بعض المحققين المحال معدوم خارجا وهذا لا صوتة له في العقل وليس الحكم عليه من حيث هو بل الحاكم يتصور مفهوما آخر يشابه فيحكم عليه على فرض انه عنوان المحال فيشتمل لتعريف ادراك الحواس اي للشمس الظاهرة اما الباطنة فهم لا يشتملها ويكتفون بالعقل عنها ثم الحق ان المدرك هو النفس ونسبة الادراك الى الحواس نسبة المسبب الى السبب لان الحواس آلات للنفس في الادراك وزعم بعض الحكماء ان المدرك للحواس هو الحواس ودفع باننا نلفظ باننا نبصر ونسمع مع ان الاشياء في النفس قطعاً ثم اعلم ان تسمية ادراك الحواس علما هو من ذهب الاشعري ومن تبعه فانهم قالوا السمع علم بالسموعات والبصر بالبصيرات واعترض عليهم بوجهين احدهما اننا اذ اعلمنا الشيء ثم ابصرناه فلا شك اننا نجد بين العاليين فرقاً كبيراً وقد يجاب بان العلم جنس تحت انواع مختلفة للمعاني ثانيها ان العرف واللفظ والشرح تنفي العلم عن البهائم والاحساس حاصل لها واجيب ادلا بان المنفي عن البهائم هو العلم بالعقل لا بالحواس وثانياً بان كل من لذوى العقول فيخرج احساس البهائم عن الحدوث والثابتان معناه ادراك الحواس هو ادراك النفس الناطقة بالحواس لانفس الاحساس اذ الحواس انما هي آلات الادراك واعترض على الجوابين بان مرجعها الى الاصطلاح ولا يدفعان اصل الاعتراض الذي هو اتصاف البهائم بالاحساس كاتصاف الانسان به مع عدم اتصافها بالعلم وادراك العقل اي ادراك النفس بالعقل قد يظهر من كلام المشائخ ان نسبة الادراك الى العقل حقيقي ولا يخفى على العاقل انه ايضا مجازي كادراك الحواس لكن لما كان

العقل هو السبب القريب جعله مدكاً حافظه ليحفظك عن الخيعة من التصورات والتصديقات بيازا ادراك العقل فقط فان ادراك الخواص لا يسمى تصوراً ولا تصديقا في اصطلاح حكيم ولا متكلم اذ قلت فيبطل حصرهم العلم في التصو والتصديقتا لخاصة لا بعد الاحاسر على اليقينية اليقين تصديق جازم مطابق للواقع غير محتمل للزوال كقولك الشمس موجهة واجتماع النقيضين محال فخرج بالجازم الظن وبالمطابق الجهل المركب وهو الخزم بالباطل كجزء الفلبي بقدم العالم وبعدم الاحتمال علم المقلد المصيب والمقلد من لا يستدل على الحكم ولكن يعتقد اتباعا لمن يحسن الظن به كاتبا عننا في الفقه ابا حنيفة وانما كان علمه محتملا للزوال لانه قد يطلع على دليل صحيح او فاسد على خلاف ما كان يجزم به فيزول جزمه وانما قيد المقلد بالمصيب لان غير المصيب ذوجمل من غير اليقينية وهي الظنيات والجهل المركب والتقليد وذلك لان الجهلي هو الظن المطلق سواء كان تاما او ناقصا ومطابقا للواقع او غير مطابق بخلاف قولهم يريد ان التعريف المذكور شامل لجميع انواع الادراك بخلاف هذا التعريف وهو لبعض الاشياء صفة اي او قائم بحله وهذا اولي من قول بعضهم امر قائم بغيره لانه يخرج علم الواجب تعالى اذ صفاته ليست غيراته ولعله اختار عدم انداجه في الحد او اختار عدم الغيرية توجب لموصوفها وهذا الايجاب مادتي ان كان الحد لعلم المخلوق فقط واعم من العادي والحقيقي ان كان الحد لمطلق العلم تميزا مصدرا من باب التفعيل بخلاف اليا الاول ومعناها المذكور وبه يخرج كل صفة سوى الادراك وقد يزعم ان السواد مثلا يوجب لموصوفه تميزا عن الابيض فلا يخرج وهذا وهم لان المصدر من باب التفعيل لا الفعل بمعنى مباشر لا لا يحتمل النقيض يخرج الظن والشك والجهل المركب والتقليد لاحتمال الاولين النقيض في الحال والاخيرين في الاستقبال ثم في معنى العبارة وجوه احد ها لا يحتمل التميز بنقيض نفسه وزيفه القوم بان الشيء لا يحتمل نقيض نفسه لان معنى احتمال شيء لشيء ان يحق ان تصاف الاول بالثاني واجيب بان معنى الاحتمال ههنا جواز ان يزول هذا التميز ويحصل بده مليا نقيضا ثانيا ها لا يحتمل متعلق هذا التميز بنقيض هذا التميز وهو مختار المحققين المتعلق بالفخر في التصو هو الشيء للتصو وفي التصديق هو طرفا القضية والتميز في الاول هو الصورة الحاصلة في العقل وفي الثاني هو الاثبات والنفي فالمراد بالتميز ما به التميز المعنى المصدري لعدم احتمال النقيض وادرج عليه اوله ان العلم الذي هو تصو عين الصورة والعلم الذي هو التصديق عين الاثبات والنفي كما ما يوجبها وثانيا بان لا يصح تقسيم العلم الى التصو والتصديق لان العلم يوجبها ما يغيرها اجيب بان كون العلم هو الصورة والاثبات والنفي هو مذهب الحكيم اما عندنا فالعلم ما يوجبها ونحن لا نسعى الصورة تصو او الاثبات والنفي تصديق حتى لا يصح التقسيم بل نقول العلم ان كان موجبا للاثبات او النفي فتصديق والا فتصو وهذا تقسيم صحيح وثالثا ان القول بالصورة الحاصلة قول بالرجو الازهي والمنكلم بنفيه اجيب بان المحققين يثبتون اربان المراد بالصورة ههنا بشر الخيال لا الموجه كما يزعم القائل بالوجه الذهني وارجو بان متعلق العلم العادية كعلمنا بان جبل احد ينقلب اليوم ذهباً يحتمل النقيض يخرج عن الحد ذلك لان خرو العاج جازمة اجيب بان المراد بعدم احتمال النقيض ان لا يخرج من العالم للحكم بوقوع نقيضه لا في الحال ولا في المآل وهذا لا ينافي ان يكون النقيض ممكنا بالذات نازك اذ ابصرت زيدا ايقنت بانه موجه يقيناً لا يزول مع ان زيدا في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون ثالثا ان لا يحتمل صفة للصفة والظهيرية للمتعلق والمراد بنقيض الصفة فالعلم صفة لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة وعلى هذا يكون التميز بالمعنى المصدري والتصو عين الصورة والتصديق عين الاثبات

التي هي

والنفي على وفق الحكماء فانه وان كان شاملا لا ادراك للحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني اعلم ان اصل هذا التعريف قولهم صفة توجب  
تميزا بين المعاني لا يمتثل النقيضين وهو مختار صاحب المواقف واريده بالمعاني ما ليس محسوسا باحدى الحواس الخمس ويقابلها الاعيان و  
هي المحسوسات باخذها فعلى هذا يخرج عن التعريف ادراك الحواس ولما كان مختارا لا اشعري ان ادراكها علم ترك المتأخرون قيد المعاني  
كذا ذكره الشارح وشاملا للتصورات بناء على انها لا تقاوض لاهل ان عدم احتمال النقيض اعم من ان لا يكون له نقيض اصلا كالنصو  
ر ان يكون له نقيض لكن الادراك يقيني لا يمكن ارتفاعه وههنا بحث وموانع المراد بالنقيض في عدم نقيض التميز على واختاره المتصو  
ر والتصو علم موجب للتميز لا عين التميز فكون التصور لا يقضي له لا يصلح سببا لدخول في الحد اجيب اوله بان المعنى لا تقاوض لتميها الذي  
هو الصورة على حذف المضاف وثانيا بان انتفاء نقيض العلم يوجب انتفاء نقيض التميز لما حصل من العلم وثالثا بان معنى النقيض  
في الحد نقيض الصفة لا نقيض التميز على ما نزعوا اشاروا الى انه غير مختار عنده واختلافه في قبيل المفردات لا تتناقض اذ التناقض  
هو عدم اجتماع مفهومين في الصدق على الشيء والارتفاع عنه وهذا لا يوجد في المفردات كالانسان والانسان الا اذا اعتبر حملها على شيء  
وحينئذ يحصل قضيتان متناقضتان موجبة وسالبة وقيل بل تتناقض لان نقيض الشيء رفعه سواء كان رفعه في نفي او رفعه  
عن شيء واختاره الشارح اما اوله فلانه المطابق لمصطلح اهل المنطق كقولهم نقيضا المتساويين متساويان واما ثانيا فلانه لو لم يكن  
للتصور نقيض لزم ان يكون كل تصور علما مع ان بعضها لا يطابق الواقع وان ما لا يطابقه جعله لا علم واجيب عن الاول بانه مجاز بمعنى  
ان لو اختلف النسب معها كانا متناقضين وعن الثاني ما افاده السيد السند من اننا اذا رأينا حجرا تصوناه انسانا فهذا الصورة  
الانسانية تصو مطابقا للانسان وانما الخطاء في الحكم بانها صورة المرئي لكنه اي التعريف لا يشتمل غير اليقينية من التصديقات  
لاشتمالها للنقيض ومقصود الشارح ان هذا التعريف وان ترك فيه هذا القيد يكون شاملا لكنه اقل شمولاً من التعريف الاول  
هذا جرى عادة المصنفين بذكر هذا حين يراد الفصل بين كلامين ويقال في تاويله خذ هذا ومضى هذا وقيل كلمة ها اسم  
فعل بمعنى خذ وذا اسم اشارة فلا تقديروا ولكن ينبغي ان يحمل التجلي في التعريف الاول على الانكشاف التام الذي لا يشتمل الظن  
يريد بيان ما هو المختار عنده بعد ما ذكر حال ظاهر التعريفين المتأثرين عن العلماء والحاصل ان المختار هو التعريف الثاني وان  
ينبغي تاويل التعريف الاول بحيث يطابق الثاني في عدم شمول تصديق الغير اليقيني لانه لا يجه علم في اصطلاحنا لان العلم عندهم  
مقابل للظن اي عند الاشاعرة بخلاف الحكماء فان العلم عندهم حصول صورة الشيء في العقل فيشتمل اليقين والظن وهكذا حمل  
السيد السند في شرح المواقف تال التجلي وهو انكشاف التام الذي لا اشتباه فيه فخرج عن الحد الظن والحمل المركب اعتقاد المقلد  
المصيب انتهى ولم يذكر الشارح للحمل المركب واعتقاد المقلد لانها في حكم الظن للمخلوق صفة للمضاف اليه اي المخلوق فهو مصد  
بمعنى المفعول من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا بسبب من الاسباب الضمير في لذاته للخالق او للعلم  
وقيل الثاني غير صحيح وانه لزم ان يكون علمه تعالى قائما بنفسه لا قائما بذاته تعالى وفيه نظر لان معنى كون العلم لذاته وهذا المقام  
هو ان غير مختار الى السبب لانه قائم بنفسه ثلثة الحواس السليمة احتراز عن المرصنة كباصرة الاحول وذائقة الصفراوى والخبر

الصادق والعقل لم يقيد العقل لان من اصاب عقله افة لا يسمى عاقلاً بل يحكم الاستقراء هو التخص واصله طلب المفقود في قرية قريبة  
 اى المحصر استقراء لا عقلى ووجه الضبط اى ضبط الاقسام بين النفي والاثبات وقد جرت عادة تهم به وان لم يكن المحصر عقلياً ان  
 السبب ان كان من خارج اى خارج لذلك فالخبر الصادق فانه صوت يسمع من خارج والاى وان لم يكن خارجاً عنه فان كان  
 الة غير المدرك صفة لالة اى ان كان السبب التمايز للمدرك فالحواس والاى وان يكن التمايز للمدرك فالعقل ان  
 قلت المدرك فى الحقيقة هى النفس الناطقة والعقل من اسباب الادراك فكيف لا يكون مغايراً للنفس اجيب بوجهين احدهما ان  
 الشارح بنى الكلام على التسامح كما هو عادة المشايخ وترك التديقات الفلسفية وذلك لان العقل هو السبب القريب للادراك وما  
 سواه من الاسباب كالحواس له فجعلوه كما على التجوى كقولهم القدة صفة تؤثر على وفقر الارادة مع ان المؤثر فى الحقيقة هو  
 القادر هذا الجواب هو الصحيح المطابق لقوله بعد سطو ليشتمل المدرك كالعقل ثانيهما ان العقل صفة النفس والصفة لا تغاير الموصوف  
 عند الاشاعرة اذ الغير عندهم ما ينفك فى الوجود وهم يقولون صفة للموصوف لا عينه ولا غيره ودفعوا اولها بان حمل الغير على هذا المصطلح  
 خلاف المتبادر وثانياً بان قولهم لا عينه وغيره انما هو فى الصفات القديمة وثالثاً باننا لا نسلم ان العقل لا ينفك عن النفس ان  
 قلت كيف نفى كون العقل الة مع ان الة فيما بعد العقل قوة للنفس بمادة تعد للعلوم اجيب بوجهين احدهما ان النفي متوجه الى  
 القيد فقط والمضى ان لم يكن الة مغايرة للمدرك بل كانت عينه فى العقل ثانيهما ان النفي متوجه الى المقيد ولكن صفة الشئ لا تنسب  
 الة فلا يقال ان حرارة النار الة لحرارة واور عليه اولا ان اطلاق الة على العقل شائع فى عبارات المشايخ وثانياً انه يلزم استنادك  
 غير المدرك اذ يكفي ان يقال ان كان الة فهو الحواس وان لم يكن الة فهو العقل فالوصف بغير المدرك يدل على ان الفرق به بعد الاشتراك  
 فى كونهما الة فان قيل حصر الاسباب فى الثلاثة غير صحيح لان السبب المؤثر فى العلوم كلها هو الله تعالى لانها مخلوقة بحجده من غير تأثير  
 للحاسة والخبر العقل اذ قد تقرر عند الاشعري ان لا تأثير للاسباب المخلوقة فى الحقيقة خلا للحكام والسبب الظاهرى اى ما يعبد اهل  
 العرف سبباً كالنار لحرارة هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار والالات وطرق لف ونشر مرتب في الادراك والسبب المفضى مبتدئ  
 والخبر لا ينحصر والانضاء التبليغ اليه الى العلم والجملة اى ما له مدخل ما فى حصول العلم مد خلقاً قريباً او بعيداً ظاهراً او خفياً بان  
 يخلق الله تعالى العلم تفسير للانضاء مع ان الة الى الله تعالى خالق مع السبب لا بالسبب وفيه خلاف العلماء وظاهره من ذهب  
 الاشعري هو الاول بطرين جرى العادة الالهية وفيه رد على الحكماء حيث زعموا ان العلم لا يتخلف عن اسبابه ومذهبتنا ان هذا بارادة  
 الله سبحانه واز شاء لم يخلق على سبيل خرق العادة واعلم ان الفعل اذا تكرر صدوره عن الله سبحانه مرات لا تحصى حتى لم يستغرب به  
 المشاهدون كاحراق النار سمي فعل العادة وان كان بخلافه كصيرورة النار برداً او سلاماً سمي خرق العادة والمشهور ان المراد من العادة  
 الالهية وتحرر بعضهم عنه لعدم اذن الشارع ولا يبعد عند حملها على عادة المصنوعات مجازاً ليشتمل المدرك متعلق بمقدراً اى  
 يراد المفضى كالعقل والالة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر فى الثلاثة بل فهنا اشياء اخر مثل الوجدان بالكسر قوة يدرك بها المعاني  
 القائمة ببدان المدرك كالهم والغم والفرح والعطش واللبس واختلفت فانه قوة الوجود التى هى احدى الحواس الاربعة ام غيرها والمشهور



هو الاول والحس قوة توجب سرعة انتقال الذهن الى المطلوب العلمي من غير حاجة الى التفكير وهذه القوة من اشرف الالات  
 الادراك لاستغناء صاحبها عن تعب التعلم والاستدلال وربما بلغت الانكشاف جميع ما يمكن البشر ادراكه بالنظر والتجربة هي  
 تكرار مشاهدة للسبب عن اسبابه كالموت عن السم ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات اي بمعنى الكسب المقابل  
 للضرري وانما قيد بلان نظر العقل قد يطلق بلعنى العام الشامل للكسبي والضرري والمقدمات من عطف الخاص على العام  
 لاختصاصها بالقضايا التي يتألف منها القياس والمبادئ يعبرها واجزاء القول الشارح ونحو ان يخص المبادئ باجزاء المعرف  
 وحاصل السؤال ان الحصر باطل لانكم ان ادرتم السبب المؤثر في الحقيقة فهو الله سبحانه وحده وان ادرتم السبب الظاهري  
 فهو العقل وحده وان ادرتم مطلق السبب مؤثرا وظاهرا قريبا او بعيدا فالاسباب اكثر من ثلاث قلنا هذا اي الحصر في الثلاثة  
 على عادة المشايخ والاختصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة حاصله ان المراد بالسبب هو ما يفضي في الجملة  
 والاسباب المفضية وان كانت اكثر من ثلاثة بحسب التدقيق لكن المشايخ حصروها في ثلاثة تقريبا الى الضبط فانهم لما وجدوا  
 بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة الثلاث فيهما بخلاف الحواس الباطنة فان وجودها مشكوك عندهم  
 سواء كان من ذوى العقول او غيرهم من البهائم فانها تبصر وتمتع وفي التسوية اشارت الى وجه عدم ادراجها في العقل جعلوا  
 الحواس احد اسباب العلوم ولما كان معظم المعلومات الدينية اي اكثرها اسم مفعول من التعظيم مستفادا من الخبر الصادق  
 جعلوه سببا اخر تشرى به افعالها وما يشانه لا فادته معلومات الدين والا فيجوز ادراجها في العقل ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة  
 المسماة بالحس المشترك والخيال والوهم وغير ذلك من الفكر واللفظ وجزء الشرط جعلوه سببا ثالثا وبيانا لها ان الدماغ ذو بطن منقسم  
 الى ثلاثة تجويفات اوسعها التجويف المقدم الذي يلي الناصية ثم التجويف المؤخر الذي يلي القفا واضيقها التجويف الاوسط وقد خلق  
 في هذه التجاويف خمس حواس احدتها الحس المشترك في مقدم التجويف الاول يرسم فيه جميع مدركات الحواس الظاهرة مادام المدركات  
 حاضرة عندها فصورة القمر عند وئنه <sup>(الشمس)</sup> <sup>(الارض)</sup> <sup>(البحر)</sup> منقوشة في الحس المشترك وكذا الصوت عند سمعه فهو كحوض يقع فيه  
 خمسة اثمار الثمانية للخيال في مؤخر التجويف الاول يحفظ مدركات الحس المشترك فهو كالحزانة لها فانك اذا ابصرت زيدا فما دام زيد  
 حاضرا عندك فصورتك متممة في الحس المشترك فاذا غاب صارت صوتة متممة في الخيال وبهذا الحاسة يعرف زيد اذا عاد بعد غيبته  
 الثالثة الوهم في مؤخر التجويف الاوسط يدرك بها المعاني الجزئية والمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة مع وجوده في الحسوسات  
 كادراكنا شيئا من زيد ومجل عمرو وقال بعض المحققين هذه القوة غالبية على القوى بل على العقل ايضا ولذا يتوحش احدنا عن  
 الميت وان حكم العقل بان لا يخافه عن الرابعة الخالصة في التجويف المؤخر تحفظ المعاني الجزئية التي تدركها الوهم فهي خزنة  
 الوهم الخامسة المتصرفية في مقدم التجويف الاوسط ومن شأنها تركيب الصور المعاني وفضل بعضها عن بعض وتلخص كلامهم  
 في اثباتها اننا قد ندرك جزئيات لا بالحواس الظاهرة وقد تقر بان الجزئي لا يدرك الا بحاسة جسمانية فنعلم ان مدركاتها حواس  
 جسمانية باطنة وليس يدركها النفس لانها مجردة غير جسمانية اما ثبتت الحس المشترك فلان النائم وصاحب السرام يبصر ويمر ما

لا بد منه في الخارج واما الخيال فلان الحس المشترك تقبل الصور والحفظ غير القبول فالمحافظة حاسة اخرى هي الخيال لان الواحد لا  
يصدق عن الا الواحد بزعمهم واما الوهم فللقطع بان شجاعة زيد معنى شخصي غير محسوس بالحواس الظاهرة بل المحسوس آثارها و  
لا بالحس المشترك والخيال لانها لا يحسان الا ما بلغها من الحواس الظاهرة فمذركها حاسة اخرى واما الحفظ فلان الوهم قابل للمعاني  
فلا بد لحفظها من حاسة اخرى اذ الحفظ غير القبول واما المفكرة فلاننا تنقص انسا اذ اراسين وانسا نابلا راس وليس هذا في الحس  
المشترك والخيال لانه ليس من المحسوسات بالحواس الظاهرة ولا في الوهم والحفظ لانه ليس من المعاني الموجبة في المحسوسات  
الظاهرة فهو في حاسة اخرى اما دليل تعيين مواضعها فلاختلال ادراك الحاسة بتبانه موضعها من الدماغ كما علم من الطب هذا المخصر  
مقالته لم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحديسيات والتجربيات والبدهييات والنظريات لان تفصيلها من داب الفلاسفة وكان  
يرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا لاجزاء ما لم يثبت يفضى الى العلم بجزء التفات اى توجه وهذا في البديهي او بانضمام حدس الى  
الالتفات او تجرئة او ترتيب مقدمات وهذا في النظري فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوارحنا وعطشنا مثال الرجل في وان الكل اعظم  
من الجزء مثال البديهي وان نور القمر مستفاد من نور الشمس مثال الحدس قال الحكماء التامل في زيادة نور القمر نقصانه على حسب البعد  
والقرب من الشمس وكون الطرف المحاذي لها نورا انا وغير المحاذي مظلما وفي انخساف القمر على حسب دخوله في مخروط ظل الارض كذا او  
بعضا يعطى يقينا بان نوره مستفاد منها وقد انكر بعض علمائنا عليهم واستدل بدلائل عقلية لا تدل على مطلوبه فمنها قوله تعالى يسئلونك  
عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج احيب بانهم سألوا عن الفائدة لا عن العلة ولو سلم فنقول اجيبنا بغير ما سألوا عنه ارشادا الى  
ان اللان بهم السؤال عن الشرعيات وما لا يمكن تحصيله الا عن صاحب الوحي صلوات الله عليه وسلم ومنها قوله تعالى هو الذي جعل الشمس  
ضياء والقمر نورا والجواب ان السبب العادي لا ينافي للعلل كيف واكثر المخلوقات منوطة بالاسباب ومنها قوله تعالى وجعلنا الليل والنهار  
آيتين فحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة وفرت بان آية الليل القمر آية النهار الشمس وخلق القمر كالشمس فان الله تعالى جبريل  
عليه السلام ان يمسح القمر بخون نوره والجواب اولا ان اسناده ضعيف وفر الآيه بان آية النهار هو النهار آية الليل هو الليل وثانيا بعد تسليم  
صحة الاسناد ان جبريل محاذ نوره الذاتي حتى صار مستضيئا بالشمس وبالجمله استخراج الخسوف بالحساب العملي المذكور في المحيط الزيجات  
يعطى اليقين بما ذكره الحكماء ولذا اعترف به المحققون من ائمة الاسلام كالامام الفزالي وتمام بط الكلاهد في مؤلفاتنا الرياضية لكننا ناسر السمار و  
كتابتنا ما غطن ورسائلنا في معرفة الخسوف والكسوف وان السقوني مسهل للصفراء مثال التجري والسقوني ابن نبات يجفف فيجهد وهو  
شديد الحرارة واليبوسة لكن يستعمل مع المصلحات فيخرج الصفراء وهو خلط حار يابس اصفر اللون والطعم واذا غلب على ظاهر البدن حدث  
اليرقان وان العالم حادث مثال النظري هو العقل بالنصب مفعول ثان لقوله فجعلوا وضمير الفصل للحصر وان كان العلم في البعض  
كالحدسي والتجربي باستعانة من الحس كالسامعة والباصرة بالحواس بتشديد السين جمع حاسة من حيث اذا طلبه وادركه بمعنى القوة  
الحاسة بيان لوجه الثاني وان ليس المراد بالحاسة الضرر لما مل للقوة كالاذن والعين والقوة كقوتها في العضو بما يصدق عنه الفعل خمس  
خلاف من زعم انها اربع والذوق من الحس والنظام حيث زعم انها ست والسادسة ما يدركه بالذوق الجماع والحق انها بالحس بمعنى ان العقل

حاکم بالضرورة وبرجوها لا بمعنى ان العقل يحكم بالحصر ونفى الزائد فان البرهان لم يقيم على ذلك واما الحواس الباطنة التي يشبهها العقل فلم يتم دلائلها على الاصول الاسلامية فانها مبنية على ثلاثة اصول احدها ان النفس الناطقة مجردة وان المجرود لا يدرك الجزئيات الا بواسطة الحس واما عندنا فالنفس جسم على تقدير تجردها عن استحالة ادراكها للجزئيات والا لم يكن تدبيرها للبدن الجزئي ثانياً ان الواحد لا يصد عنه الا الواحد وهذا باطل عندنا فيجوز ان يكون الحس المشترك والخيال حاسة واحدة يصدر عنها القبول والحفظ وكذا الواهة والمحافظة هل يجوز ان يكون في الدماغ حاسة واحدة يصدر عنها الافعال الخمسة ثالثها ان الواجب غير مختار فلا يصدر عنه الفيض على احد الا على حسب اقتضاء اسبابه والا لزم الترجيح بلا مرجح ومدى هبنا ان الواجب مختار له ان يرجح ما شاء باختياره فيجوز ان يخلق الادراك في النفس متى شاء بلا حاسة هذا ونافى هذا المقام تحقيق شريف بسطناه في مولفائنا والمختص ان الباطل هو اثبات تلك الحواس على سبيل الوجوب والابتناء على تلك المقدمات الفاسدة واما اذا اثبتناها على سبيل الظن لامارات يجدها من يتعمل الطب و اعتقدنا انه تعالى محض الحواس بقدرته كسائر الاسباب وانه قادر على خلق الادراك بدونها فلا باس قطعاً لما نجد من فساد الخيال بانها تصاب مقدم الدماغ والفكر بآفة وسطه والحفظ بآفة مؤخره وصلاحي الكل باصلاح تلك المواضع ولذلك تجد في كلام كثير من ائمة الدين الاعتراف بها فاحفظه السمع قيل قدمه لشرفه اما اولاً فلانه يدرك من جميع الجوانب واما ثانياً فلانه قد يدرك من وراء الجدار بخلاف البصر في الارض واما ثالثاً فلانه يتوقف كسب الفضائل الدينية عليه واما رابعاً فلانه يتوقف اكثر الكمالات الانسانية عليه ولذا ترى كثير من العميان اصحاب عقول وعلوم والهم ملحقين بالبهائم لا ينطقون ولا يفهمون وهذا مذهب الحكماء الاشرافين ربح بعضهم البصر ويؤيد الاول تقدم السمع على البصر في النصوص وهي انت بتاويل الحاسة او نظراً الى الخبر قوله متى عن موضوعة في النصب والفاضة في وهو جسم ابيض سهل الانعطاف عسير الانقطاع ينبت من الدماغ او من النخاع ويوصل قوة الحس والحركة من ههنا الى البدن تفصيل ذلك ان الدماغ موضوع في الراس ويتصل به النخاع الموضوع في فقار الظهر وفي الدماغ تجويف مملوء بالبخار اللطيف النواني المسمى عند الاطباء بالريح النفساني وقد خلق في هذا الريح قوة الحس والحركة وفي الانسان سبع وسبعون عصبه فاربع عشرة من الدماغ وسائرهما من النخاع وبعضها للحس وبعضها للحركة وهذا الريح يدخل فيها ويصل الى سائر البدن فاذا انقطعت عصبته او وقع فيها خلط يسد مجراه بطل حس العضو وحركته ومن ذلك الخد والرجل والفالج وبطلان الشم والباهمة والكتاب لا يهتمل تفصيلاً اكثر من هذا المفروض في مقعر الصاخر المقعر طرف من التقدير ومقعر الاناء باطنه ومقعر الميرغورها والصاخر بالكسر ثقبة الاذن وقد تطلق على الاذن والسين لفة وذكر علماء التبريح ان ثقبة الاذن خلقت معوجة لتلايد خلها الاصوات القوية والاهوية الحارة والباردة والفاسدة دفعة لذلك حسن باطنها وننتهي الثقبة الى فضاء قد فرش العصب على باطنه وهذا الفضاء مملوء بهواء رائق يحدث الصوت بتحركه تدرك بلفظ المجهول بها الاصوات الباء للسببية او الاستعانة والمواصل واحد بطريق وصول الهواء المنكيف بكيفية الصور الى الصاخر والصوت كيفية تحدث في الهواء من توجه الشبهه تموج الماء عند وقوع حجر فيه ويحدث التموج اما من تزعج جسم كوقوع حجر على حجر او من قلع كالكسار خشب او من خرق الهواء كارتار الطنبق ويكون شدة الصوت على حسب قوة الفرع والقلم والمخوق فاذا ضعف جداً فلا

صوت فاذا وصل التموج من الهواء الخارج الى الهواء الذي في تجويف الصماخ حصل ادراك الصوت وقد يصادف الهواء  
التموج مصادفا من جدار وجبل فيعود متموجا كالموج اذا قنع الساحل فيبلغ الصماخ ثانيا وهو الصدى واذا قرب المصادم  
كجد ان البيت لم يميز الصوتان فلم يسمع صدى ويستدل على ان السمع بوصول الهواء بوجوه احدها اما الصوت ثانيها اننا نسمع  
الصوت من بعد بعد القرع ثالثها ان من وضع فمه في انبوبة ووضع طرفها الاخر على اذن رجل وتكلم لم يسمع صوته احد من الحاضرين  
الا ذلك الرجل واغترض عليه اولابا نسمع الصوت من وراء الجدار والغليظ والجواب ان الجدار لم يكن مسقفا مسددا الباب و  
الكوى لم يحصر الهواء والا فان اشتد غلظ الجدار السقف فسمع الصوت ممنوع وان لم يشتد غلظها نفذ الهواء فسامها مجردا  
عن الكيفيات الصوت وثانيا باننا نسمع صوت لب اللزني في قشره وكذا صوت الحصاة في كرة مجوفة مما لا مسام فيه كالذهب واللدن  
ولجواب ان الجسم المحيط يتحرك بقرع ما في باطنه فيتموج الهواء من حركته وكثيرا ما يوجد الحركات الضعيفة في الاجسام القوية ونحن  
لاندر كها كطين الطاس ولذا ينقطع اذا وضع اليد عليه وحل هذين الاشكالين على هذا التحقيق من خواص مؤلفاتنا بمعنى  
ان الله تعالى يخلق الادراك في على الطبيعة القائلين بان الحاسة تدرك بطبعها وايضا على جهل الفلاسفة القائلين بان الهواء اذا تموج  
استعد لفيضان كيفية الصوت عليه من العقل الفعال الذي يزعمون انه جبرئيل ثم اذا وصل هوا الى الصماخ استعد القوة المودعة  
في العصب لان يفيض العقل الفعال عليها ادراك تلك الكيفية وكلا الفيضين واجبان بلا تخلف وايضا على من يتعصب من  
اصحابنا ينكر حصول الادراك بهذا السبب ويقول هو مخلوق الله سبحانه من غير هذا السبب والمختار كما اشار اليه الشارح هو ان صوت  
الهواء سبب قد جرت العادة الالهية بخلق الادراك عنده والدليل عليه اننا نجد الادراك يدور على هذا السبب وجوه او عداقا والدرا  
وان كان دليلا ظاهريا لكنه قد يؤدي الى حدس موجب للجزم في النفس اشارة الى حدس بعض الحكماء حيث زعموا ان مدرك الحسوس  
هي الحواس لا النفس عند ذلك اى عند وصول الهواء وفيه اشارة الى اختلاف بين اهل السنة في ان الحق سبحانه يفعل بالسبب  
او عند السبب فالاول مختار الامام الغزالي والشيخ محي الدين بن عربي في بعض مواضع فتوحاته مستندا بقوله تعالى فان لهم بعد فهم  
الله بايدكم والثاني ظاهر مذهب الاشعري من ان كل ممكن مستند الى الحق تعالى بلا واسطة وزعم الامام الرازي ان كوز السبب  
التلايق في الاستناد بلا واسطة ولما حقق الدواني بحث فيه وههنا اجاب لطيفة احدها زعم بعضهم ان التعريف تم على قوله مقتر  
الصماخ وما بعده توضيح وبيان للفائدة وعندى فيه نظرا لان تلك العصبية ذات قوى اخرا كقوة الجاذبة للغذاء والماسكة لهو  
الواضحة له والدافعة للفضول كالوسخ فلا بد من قوله تدرك بها الاصوات ثانيها قيل اذا قرب الصوت من الاذن استقبلته القوة  
خارج الاذن والالم يدرك جهة الصوت وعندى فيه نظرا اذا انتقال لقوة بلا انتقال العضو الحامل لها فسقطت الوجه ان الصوت  
ينفذ من ام البدن ولذا تسمع ولو جعلت الانامل في الاذنين ثالثها

والبصر وهي القوة المودعة في

العصبتين منتوهما مقدم الدماغ خلف منشأ عصبتي الشم قريباً منه ولذا يوجد رائحة الكحل المطيب المجوتين اسم مفعول من

التجويف والاعصاب كلها مصمتة اى لا تجوف لها ولكن ينفذ الرشح فيها بلطافة ومثله جالى نوس بنفوخ ضوء الشمس في الماء الا

عصبتا البصر فلها جوف للحاجة الى توفر الرهرح فينفذ فيها الرهرح النواى من الدماغ الى العين اللتين تتلانيان نون ملتقى  
 الحاجبين فيكون لهما جوف واحد مشترك يسمى مجمع النورين والحكمة فيه ان يتقوى النور بالاجتماع وان لا تعنى العين بترقى الاذنة  
 في مبدأ العصبية وقيل ليكون المرئى واحدا ثم تفرقان تتناديان الى العينين اى تصلان والتادى الوصول واختلف علماء  
 التشريح فيه فقول تقاطعان تقاطع الصليب فيصل العصبية اليمنى الى العين اليسرى والعصبية اليسرى الى العين اليمنى و  
 قيل بل يصل اليمنى الى اليمنى واليسرى الى اليسرى والاول مختار الشارح في شرح المقاصد وكلامه في هذا الشرح يحتمل الوجهين و  
 في المعنى الثاني ناظر ولعل سبب الاختلاف اختلاف وضع العصبين في ابدان المشرحين كما ترى من اوضاع العهر والمقصود  
 في الايدى والله اعلم بذلك بها الاضواء والالوان ذكر الحكماء ان المبصر اولا وبالذات هو الضئ واللون وما سواها مبصر بالعرض و  
 زعم قوم ان الضئ نوع من الالوان ودفع بان البلم يضى في الظلمة مع ان اللون لا يبصر فيه بالاجماع والاشكال الشكل عرض يحصل  
 للسطح والجسم من حيث احاطة حده كالدايرة والكرة اوجدها كالمثلث والمربع والمقادير سواء كان المقدر متصلا وهو الجسم كالعظم و  
 الصغرا ومنفصلا وهو العدد كالخمس والعشرة والحركات حصر الحكماء مدركات البصر فيما ذكره الشارح والتشابه والاختلاف الشفاة  
 والكثافة والبعد والوضع والتفرق والاتصال والاطراف وادرس عليهم امور يظهر بعد التامل انها راجعة الى ما ذكره الضحك البكار  
 فهما من الشكل والحركة كالطلاقة والهوس فهما من الشكل والسكون والاستقامة والانعناء فهما من الشكل وكالكثرة والقلبة فهما من  
 العدد وكالكثابة وسائر النقوش فهى من الوضع والشكل وهذا الحصر عندنا عادى ولا يمتنع ثرية ما سواها كما يذ كوني بحث ثرية الحق  
 سبحانه ما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة هذا بحسب العادة والا فقد جنى الاستعري ان يبصر  
 اعنى الصين بقعة اندلس بخلق الله سبحانه الادراك فيه والشعر وهى قوة مودعة في الزائدتين بالزاد المعجمة والزائدة بالفارسية افزوني  
 وصحح بعضهم بالمهمل وهو ماننا من الجبل وهما عصبتان مستديرتان وادرس عليه انه لا يصدق التعريف على القائمة باحد  
 الزايدتين فالاولى ان يقال في الزائدة قلت تاسع لظهور المقصود ولو افرح كان ما افسد اعظم ما اصلح لايها زائدة واحدة  
 النابتين من النبات وهو بالفارسية رستن في مقدم الدماغ بضم الميم وتشديد الدال الشبهتين بحلتي الشدى الحلة بفتح  
 رأس شدى المرأة وفي الكلام تجر يد يدك بهما الرخر بطريق وصول الهواء المكيف بكيفية ذى الرائحة اختلف في كيفية الشم فقال  
 للجهن يتكيف الهواء برائحة الشموم كالمسك مثلا بسبب الجاذبة ثم يتكيف الهواء الاخر الجوارى لذلك الهواء وهكذا الى ان يصل التكيف  
 الى الهواء الجوارى للحلتي او يصل الهواء المتكيف بيننا من خارج الانف الى الخيشوم يجذب الاستنشاق وبالجملة الشموم حقيقة  
 هو الكيفية القائمة بالهواء وذهب قوم من الحكماء الى ان الشم بوصول اجزاء منفصلة من ذى الرائحة الى الدماغ وقد ينسب  
 هذا القول الى ابى نصر الفارابى ودفع بان يلزم انتقاص الشموم ساعة وساعة واجاب بعضهم بالتزامه وايدى بانتقاص الورد  
 اذا شم ولم يعرف انه من حرارة النفس واجاب بعضهم بمنع الانتقاص عند من ينكر الجوهر الفرد لان الجسم عند غير متناهى الاجزاء  
 وفيه نظرة لان كل منفصل عن الجسم فهو جسم عند منكرى الجوهر ولا يمكن ان يفصل من الجسم اجسام لا تخصى من غير انتقاصه

الاشكال

الى تخشيم بالشين المعجمة ما بعد من ثقبه الانف اى اتصاها وقيل عظم مشقب بين الانف والدماغ ينفذ الرائحة في ثقبه تدبجا و  
 للحكمة فيه ان لا يدخل الرائحة القوية في الدماغ دفعة فتذوقه والذوق وهو قوة منبثثة منتشرة اسم فاعل من الابدثاثة هو انفعال  
 من البت وهو التقريق وانما وصف الذوق واللمس بالابدثاثة لانه لا يدع لان محلها اوسع من محال القوى السابقة فناسب التقريق  
 في العصب المفرد من على جرم اللسان لجرم الكبر هو الجسم واكثر ما يطلق على الاجسام اللطيفة واختلف في الذوق فقيل يختلط  
 الاجزاء اللطيفة من المطعم باللغاب وتنفذ بمعنوت في العصب فيكون المحسوس كيفية المطعم وقيل يتكيف اللغاب بطعم الحرارة  
 فيكون المحسوس طعم اللغاب واختار الشارح الاول على عكس ما اختاره في الشم لانه الظاهر مع عدم ورود المخد والذى كانت  
 يلزم هناك واللمس وهو قوة مخلوقة في الالصاف الدقيقة من الاعصاب منبثثة في جميع البدن فيبحث لما ثبتت عند اهل  
 التشريح انه لا حس للعظم والرية والكبد والطحال والكلى لعدم انتساج الالياف العصبية فيها والحكمة فيه ان العظم حامل ثقل البدن  
 والرية دائمة الحركة للتنفس وهبط النوازل الموقية والكبد والطحال معدن الاخلاط الحارة والكلى يحوى البول المالح فسلم عنها  
 للحس لتلايدوم الرجوع نعم قد البست غشاء الطيفاذا حس ليخبر بحدوث المرض فيها وكذا بعضهم ان ثلث اللحم حساس وهو  
 الذى يلى الجلد وثلاثة بلا حس واجيب بانها اراد ظاهر البدن واودع عليه الاطفار اللهم الا ان يراد بالجميع الاكثر وقد يقال حذف  
 المضان اى جلد البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك كاللطافة والكثافة والهشاشة والزوجة  
 والبلية والجفاف والخفة والثقيل وحصر الحكماء الملموسات فيها وزعم بعضهم ان الملموس بالذات الحرارة والبرودة والرطوبة و  
 اليبوسة اما غيرها فتمس بتوسطها ولعل هذا وجه تخصيص الشارح اياها بالذكر وزاد بعض المحشين الصلاة واللين وصرح  
 الامام الرازي بانها من الكيفيات الاستعدادية كالملموسات عند التماس تفاعل من المس والاتصال به اى بالبدن وبكل  
 حاسة الجائر المجورر متعلق بيوقف قدم للمصر اى من الحواس الخمس يوقف بلفظا مجهول من الوقوف وهو الاطلاع اى يطلع بتثنية  
 الطاء على ما وضعت الجائر المجورر مفعول ما لم يسم فاعله اى امتلك الحاسة له يعنى ازاله تعالى خلق كلا من تلك الحواس  
 لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعم والشم للروائح لا يدرك بها الضمير لكل بتاويل الحاسة والمعنى لا يدرك  
 بحاسة منها ما يدرك بالحاسة الاخرى اعلم ان نفى هذا الادراك ظاهر في بعض الحواس للقطع بان البصر لا يسمع والسمع لا يبصر  
 والشم لا يسمع ولا يبصر ولكنه يشكل في اللمس والبصر فان البصر قد يدرك نحو الملاسة والخشونة والرطوبة واليبوسة مع انها من  
 الملموسات عندهم واللمس قد يدرك نحو المقدار للحركة والسكون مع انها من البصريات عندهم واجيب بوجه آخر ان تخصيص  
 اضافى لا حقيقى لان الامور المذكورة وان كانت مدركة باللمس والبصر معانها لا تدرك بالسمع والذوق والشم وهو كما ترى بعيد  
 عن العبارة بمراحل ثمانية ان المراد بالادراك ما كان بالذات وليس الامور المذكورة مبصرة او ملموسة بالذات ثمانية ان المراد  
 بالادراك هو التام الكامل وهذا الجواب هو المختار ولقائل ان هل يجوز ذلك ففيه خلاف بين اهل السنة القائمين بالجواز و

الاول

واما

مع المراد بالجواز الامكان العقلى الذى لا الواقع ١٢

الفلاسفة القائلين بالامتناع والحق الجواز لما اذ ذلك اى الادراك بالحاسة بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير الحواس بل هو اسباب  
 جرت عادة الحق سبحانه بخلق الادراك عند استعمال العبد اياه فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة قبل الاول وعند  
 بدل عقيب واجيب بان المراد التأخر الذاتى ادراك الاصوات مثلاً فان قيل اليست الذات قد تدرك حلاوة الشئ وحرارته  
 معاً فلا بد للحلاوة بالذوق والحرارة باللسان الموجود في الفم واللسان وقال بعض المحققين يجوز ان يكون في اللسان حاسة واحدة تدرك  
 الحلاوة والحرارة معاً فيصح قول المصنف بلا حاجة الى جواب الشارح الذى هو دعوى وجوب القوتين في اللسان بلا دليل وعندى  
 فيه بحث لا بد من اتي قول المصنف للحواس محله مخالف لاجتماع العقلاء عليه اثبات الحاسة السادسة مع ان في الجنس كفاية  
 ولا استبعاد في اجتماع القوتين في عضوبل العضو الواحد يكون ذاتى اربع الجاذبة والماسكة والماضية والدافعة بل ثمان كما  
 في المعدة فان هذه القوى الاربعة موجبة فيها الجذب الطعام ومسكه وهضمه ودفع ثقله وفيها اربع اخرى جذب غذاءها اعني الدم  
 المجرب من الكبد اساك وهضمه ودفع ما بقى وكذا في الرحم لتدبير غذائه وتربيته للجنين كما تقر في علم الطب والخبر الصادق اى  
 المطابق للواقع فان الخبر كلام اى مركب من الكلمتين فصاعداً بالاسناد وهذا يشمل الخبر الانشاء يكون نسبتة خارج يخرج الانشاء  
 تطابق تلك النسبة فيكون صادقا ولا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وحقق بعضهم انهما من  
 اوصاف النسبة اذ لا والخبر ثانياً وان كان في العرف صفة الخبر حقيقة وقد يطلقان اى الصدق والكذب بمعنى الاخبار عن الشئ  
 على ما هو به الضمير المرفوع للشئ واليجرور للموصول اى الاخبار عن الشئ على وجه يكون هذا الشئ بهذا الوجه ثم ان اريد بالشئ  
 النسبة فمعبارة عن الوقوع واللاقوع وان اريد به الموضوع فمعبارة عن ثبوت المحمول وانتفاؤه والاول اقرب من حيث  
 المعنى لان الخبر عنه هو النسبة لا ذات الموضوع والمحمول واذن بقول الشارح اى الاعلام بنسبة والثاني اذن من حيث اللفظ  
 لتبنيهم عن الموضوع بالخبر عنه كذا افادة للصدق ولا على ما هو به اى الاخبار عن الشئ كما على الوجه الذى يكون الشئ بهذا  
 الوجه اى الاعلام تفسير الاخبار بنسبة تامة تطابق للواقع اولا تطابقه فيكون الصدق والكذب من صفات الخبر فمن ههنا  
 اى لانه يصح كون الصدق والكذب صفة للخبر والخبر يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالرصف وفي بعضها خبر الصادق  
 بالاضافة على نوعين احدهما الخبر المتواتر مشتق من التردد اصله في اللغة ان يحى واحد بعد واحد ثم جرد عن معنى الوحدة واستعمل  
 في التتابع والتوالي سمي بذلك لما ان لا يقع دفعة او مرتبة عليه انه يحى فان يخبر القوم الكثير دفعة واجيب بان المراد بالدفعة المعنى  
 الفلسفى الذى هو الاكثار غير المنقسم وعندى انه تكلف بل الجواب ان لا نسلم ان يسمع احداً كلام جمع عظيم معاً بحيث يستيقن  
 ان كل واحد منهم اخبره بذلك لان شغل السامعة باصوات بعضهم يمنع عز استقصاء كلام آخرين كما هو معلوم من العادة و  
 الوجدان ولو سلم فكون الاكثر غير دفعى يكفي في وجه التسمية بل علم التعاقب هو ان يحى بعض عقب بعض والتوالي مشتق من الوكلاء  
 وهو القرب ومعناه التتابع وهو الخبر الثابت على السنة قوم جمع قلته فيحتمل ان مذهب حصول لتواتر مادون العشرة كما هو رأى  
 قوم ويحتمل ان يستعمل القلة مكان جمع الكثرة حتى لا يتصور تواطؤهم اصله المسمى على طريق واحد مشتق من وطى الاقدام

اى لا يجوز العقل توافقهم فسر بذلك لان تصو التواطى غير ممنوع بل واقع فانك تحكم على التواطى بالاستحالة وذا لا يمكن الا بعد تصويره  
 واوثر عليه ان منع التجويز العقلى باطل لان كذبهم امر ممكن واجيب باننا لا نزيد ان كذبهم محال عقلا بل العقل يجزم بصدقهم  
 كما فى سائر اليقينيات العادية فانك تجزم بان هذا الحمار لم يكن جملا وتجد العقل لا يلتفت الى نقيضه وان كان امر امكنا على الكذب  
 اى من حيث كثرتهم فخبير الافراد الذى يفيد الجزم لكونهم صلحا لا يكون متواترا ومصداق مصداق الشئ بالكسر ما يصدق له  
 صيغة الالة اى هى دليل كون الخبر متواترا ووقوع العلم من غير شبهة فكل خبر يتردد العقل فيه فان لم يبلغ حد التواتر وقوله من غير  
 شبهة صفة للعلم او حال عنه واوثر عليه بان مستدرك اذ العلم عند المتكلمين هو اليقين فقط واجيب بان تأكيد وتوضيح لان العلم  
 قد يطلق بالمعنى العام الشامل للظن واليقين واعلم ان ما ذكره الشارح هو مذاهب المحققين وشرط بعضهم فى التواتر عدم معيننا  
 يحصل للجزم به ولا يحصل باقل منه فقال القاضى الباقلانى ما فوق الاربعة لان شهود الزنا اربعة ويجب تعد يلهم فلوا فادخبر  
 الاربعة يقيننا لم يجب تعد يلهم وقال بعضهم اثنا عشر لقوله بعثنا منهم عشرة نقيبا وذلك لان الحق سبحانه امر موسى عليه السلام  
 بجهاد الجبارين واهلهم ان يعث من قومه اثنا عشر رجلا ياتون باخبار الكفار قال بعضهم عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون  
 صابرون يغلبوا مائتين وهو فى غاية الرواكة لان الآية فى الحرب وقال بعضهم اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك  
 من المؤمنين نزلت يوم اسلم عمر رضى الله عنه وكان منهم الاربعة والعشرون والنبى صلى الله عليه واله وسلم ما هو بنشر الشرع المفيد لليقين و  
 قال بعضهم سبعون لقوله تعالى واجتار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما اختارهم ليمعوا كلام الله فيخبروا قومهم بما امرت به  
 ولا يخفى انها تمسكات ضعيفة ولا دلالة لها على عدم العلم اليقيني باقل منها والحق عندي ان الاخبار متفارقة في ذلك فاذا سمعت ان  
 جارك محموم جرمت بعد قليل واذا سمعت وقوع الحرب وفتح الحصن بالشام لم تجزم الا بعد كثير بقى ههنا بحث وهو ان العلم موقوف  
 على التواتر فلو توقف التواتر على العلم لزم الدراجيب بان الموقوف على التواتر هو وجوه العلم والموقوف على العلم هو العلم يكون الخبر المتواتر  
 وهكذا الحال فى كل معلول يستدل به على العلة الخفية فان وجوه العالم موقوف على الصانع والعلم بالصانع موقوف على العالم وهو بالضرورة  
 يريد ان كون الخبر المتواتر موجبا للعلم الضرورى حكم ضرورى لا يحتاج الى الدليل موجب للعلم الضرورى هذا هو المختار عند الجمهور وذهب  
 امام الحرمين وحجة الاسلام وابوالحسن والكعبى المعتزليان الى انه نظرى كالعلم بالملك الخالية الماضية و الارزنية الماضية تأكيد  
 للرد على من زعم من السمنية وغيرهم ان المتواتر يفيد العلم ان كان خبرا عما وقع فى الحال او قريبا منه لا عن ما مضى عليه هو مستدل  
 بان قد تواتر من الاخبار الماضية ما هو كذب قطعاً واجيب بان تواترها ممنوع والبلدان بالضم جمع بلد النائية كقول العين ومقتل  
 اللام اى البعيدة يحتل العطف على الملوك وعلى الارزنية والاول اقرب من حيث المعنى من وجهين احدهما انه المطابق لكلام المشائخ  
 فى هذا البحث لتمثيلهم المتواتر بغير حتى اسكنه وبغداد وثانيهما انه لو عطف على الارزنية لزم اما ان يكون قوله الخالية فى الارزنية الماضية  
 لغوا لان العلم بملوك البلدان البعيدة ثابت بالتواتر ولو كانا فى الزمان الخالى واما ان يكون العطف لغوا لان العلم بالملوك الماضية حاصل  
 بالتواتر سواء كانا فى البلد القريب او البعيد وان كان ابعد من جهة اللفظ فههنا اى فى شرح الكلام  
 مقامان احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانما نجد من انفسنا العلم هذا تنبيه لا استدلال فان ضرورة الضرورى



ثبت بالضرورة لا بالدليل وكما ينصب عليها في صورة الدليل يسمى تنبيهها الاستدلال بوجود مكة شرفها الله سبحانه من قولهم فكذا  
 اذا نقص او اهلك سميت بها لا كما تنقص الذئب او تهلكها او تهلك الجبار الذي يقصد الكعبة بسوء او هلك من الحد فيها او من  
 المكاة بالضم وهو عرق العظم لانها اشرف البلاد واصلاها وبغداد فارسي وعرب اي بستان العدل وكان هناك بستان الملك نوشيران  
 يجلس فيه للعدل وهي بلدة عظيمة من عراق العرب طولها ثمانون درجة وعرضها ثلاث وثلاثون درجة ومن عجائبها انها كانت داس  
 الخلافة العباسية دهر طويلا ولم يميت بها خليفة وان لم يكن الا بالخبر او روى عليه ان جزمنا بوجود مكة وبغداد لا يدل علم انه حاصل  
 بالتواتر ان العلم اسبابا اخر من الحدس والبداية اجيب بان البديهة شاهدة على ان هذا الجرم ليس الا بالتواتر والثاني ان العلم الحاصل  
 بالتواتر ضروري لا نظري وهذا مختار المحققين وذهب امام الحرمين وابوالحسن المعتزلي الى ان نظري واستدل ابوالحسن بان لو كان  
 ضروريا لم يختر الى توسط مقدمتين والتالي باطل لان العلم بموقف على انه خبر عن محسوس وان الخبرين كذا في لهم الكذب  
 وكما هو كذلك فهو صادق واجيب بان العلم غير موقوف على المقدمتين ولا ينافي جواز تركيبها كما في قولك الاربعة منقسم بتساويين  
 وكل ما هو كذلك فهو زوج وقال الغزالي في هراية انه قسم ثالث بين الضرري والنظري وتوقف الشريف المرتضى متكلم الشيعة الامدكي  
 في وجه تلخيص ما ذكره الشارح بقوله وذلك اي كونه ضروريا ثابت لانه اي هذا العلم يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين  
 لا اهتمت لهم الى العلم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات من الصغرى والكبرى ومنع اولها باننا نسلم ان الصبي لا يستطيع الكسب  
 وثانيا باننا نسلم حصول التصديق اليقيني للصبي الذي لا يستطيع الكسب وهذا الذي ذكره الشارح تنبيه على الضرورة لا استدلال  
 لان ضرورة الضرري ضرورية لا كسبية ولا لزم التسلسل ولم يثبت ضرري ولا نظري قط ومن اعظم شبه المنكرين لافادة التواتر العلم  
 خبر النصارى واليهود فانها متوازنان مع القطع بكذبهما اما خبر النصارى فانهم زعموا ان اليهود قتلوا عيسى عليه السلام وصلبوه وهذا متواتر  
 فيهم ونحن نقطع بان كذب لقوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وذكر المفسرون في تفسيره وجوها احداهما انه دعا على بعض  
 اليهود فمسخوا قردة وخنازير فاجتمع اليهود على قتله فاخبروا الله تعالى انه يرفع الى السماء فقال لاصحابه ايكم يرضى بان يلقي عليه شهة فيقتل  
 ويصلب ويدخل الجنة فقام رجل فقتل وصلب ثانيها ان رجلا كان ينافق فخرج ليذل عليه فوقع عليه شهة فقتل ثالثها ان  
 طيطانوس اليهودي دخل بيتا كان فيه عيسى عليه السلام ليقتله فلم يجر له لصعقة الى السماء فلما خرج القتي غلبه شبه عيسى عليه السلام  
 فاخذ اصحابه وهو يقول انا صاحبكم فلان وهم يقولون انت عيسى فقتلوه واما خبر اليهود فانهم نقلوا عن موسى عليه السلام انه قال  
 تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وهو تصريح بان دينه ابدى غير منسوخ وزعموا انه متواتر ونحن نقطع بان كذب لان شريعتنا  
 ناسخة لكل شريعة فاجاب الشارح عنهما بقوله واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام قيل معناه اخبار اليهود للنصارى على ان  
 الاضافة الى المفعول ليطابق ما في التلويح من لفظ اليهود بدل النصارى واورد عليه انه لا يصح عطف اليهود على النصارى في جواب  
 بتقدير لفظ الخبر في قوله واليهود وكلمة تكلف والحق ان بعض النصارى متفقون مع اليهود في الاخبار بقتله كما يدل عليه سجعهم  
 في صليب وايضا من ايام العيد للنصارى عيد الصليب وزعموا ان بعض ملوكهم قدم بيت المقدس يطلب الخشب التي صلب

عليها عيسى عليه السلام فجمع خشبات كثيرة كانت هناك فوضعها على الميت واحدة بعد واحدة فصارت الميت حيا باصداها فاخذها و  
 اتخذ اليوم عيداً وخبر اليهود بتأبده بن موسى عليه السلام فتواتره **منوع** لما يحمل فلان مصداق التواتر حصول اليقين ولم  
 يحصل ولنا فيه نظر لان نفي الحصول لنا لا يفيد اذ الخبر يتواتر عند قوم لا عند قوم وللخصم منوع واما مفصلاً فالجواب عن خبر  
 النصارى بوجوه احدى انه منقول عن اربعة منهم وليس هذا عند التواتر وقيل نقل عن اليهود الذين دخلوا بيت عيسى عليه  
 السلام وكانوا سبعة اوستة فهم مع قتلهم لا يبعد اتفاقهم على الكذب واورد عليه ان تواتر الخبر بينهم بالصلب مما يعاينه الجمع  
 العظيم كحرص الناظرين على مشاهدة نحوه واجيب اولاً بان المصلوب بعد القتل لا يتأمل فيه عادة لنفرة الطباع عن المقتول  
 وثانياً بان الهيئة تتغير بعد القتل مع ان المصلوب لم يمسأ في اليهود نفياً مثل لا يتحقق المشاهدة اليقينية ودفع للجواب ان باهم  
 نقلوا انه صلب حيا وبقي بعد الصلب قبل الموت مدة طويلة وايضا كان الشبه من حين اخذوه لا بعد القتل والصلب و  
 الا لما قتلوا الوجه الثاني ان اخبارهم كان عن شبهة لا عن حسن لقوله تعالى لكن شبه لهم واورد عليه اولاً بانه لا شبهة باعتقادهم  
 بل انما اخبر عما شاهدوا ببصائرهم وثانياً بانه لو صح الشبهة لخرق الوثوق عن اخبار الانبياء بحوازل ان يكون رجل اخر تشب بصورة  
 النبي واجيب عن الاول بما روي انهم ترددوا بعد القتل فقالوا الوجه وجه عيسى والبرن بدن صاحبنا وقالوا ان كان هذا  
 عيسى عليه السلام فابن صاحبنا وعن الثاني بان الشبهة كانت في عيسى متمثلة على مصالحوه كرفع درجة المقتول استدراج القائل  
 الى الضلال الشديد فكانت جائزة واما في سائر الانبياء فنقل بحكمة البعثة فتكون من المحلات الوجه الثالث ما اختاره القاضي  
 حسين الميذني شارح هداية اثير المتكسفة وجماعة وهو ان عيسى عليه السلام قتل وصلب وعمره بوجه مستدلين بقوله  
 تعالى يعيسى اني متوفيك ورافعت ابي واجابوا عن قوله تعالى وما قتلوا وما صلبوا بانه مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا  
 في سبيل الله امواتاً بل احياء وعن بعض المكاشفين انه راي حسين بن منصور الخلاج يمشي على الماء بعد ما صلب فقيل له  
 الست صلبت اليوم فقال ما قتلوا وما صلبوا ولكن شبه لهم وهذا الجواب قاطع للشبهة ولكن يتألف لقول المفسرين اما استدلهم  
 فالجواب عنه ان التوفى هو القبض على نيا وقيل الكلام على القلب اي رافعتك ومتونيك واما الجواب عن خبر اليهود ففيه  
 وجهان احدهما ان بخت نصر الملك الجوسى قتلهم حتى لم يبق منهم عدد التواتر وذلك يوم خرب بيت المقدس واورد عليه  
 ازالة المتفرقة شرقا وغربا يستحيل استيصالهم والجواب عندي بان التفرقة ممنوع لانه قصد حرهم وهذا يوجب اجتماعهم لانه  
 الثاني ان هذا لم يتواتر ولكن اخترعه ابن الراوندي المتكلم الزنديق والقاه الى اليهود ويحتجوا بما علم المسلمون فان قيل اراد على المقام  
 الاول بالمعارضة خبر كل واحد لا يفيد الا الظن اورد عليه انه منقوض بخبر واحد للخلفاء الراشدين فانه يفيد اليقين البتة واجيب  
 بان قوله لا يفيد اليقين سائبة جزئية وهذا كاف للمعترض وعندي ان السؤال باطل غير محتاج الى هذا الجواب لما تقر في الاصول  
 ان خبر الواحد ظني من غير تفرقة بين الخلفاء وغيرهم وجاء عن عمر بن الخطاب ان لقي بآية الرجم فلم يكتبوها في القران حين جمع على عهد ابى بكر  
 انه كان واحداً وكشف المنازل ان علياً حاكم مع يهودى الى شريح القاضي وشهد له الحسن بن علي رمولة تبرز فقال شريح لا شبهة

لربن والبعد نفسي لليهودي فاسلم لما رأى من عدالة المسلمين وامثالهم كثيرة نعم لا شك في ان خبره هو كاد الاكابر يفيد ظناً قوياً وضم لظن  
 ان الضن لا يوجب اليقين فالرالمالم يكن كل واحد من الاخبار مفيداً لليقين فكذا مجموعها كما ان كل واحد من الزجر المالم يكن ابضاً احتمال  
 كون الكل ابضاً وايضاً عطف على قوله خبر كل واحد فهو معارضة ثانية جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الجميع لانه اي المجموع  
 نفس الاحاد قلنا انما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد فيجوز ان يكون خبر كل واحد ظنياً محتملاً للكذب والمجموع يقينا لا  
 يحتمل الكذب وادري عليه ان المدعى وجوب اليقين والجواب انما يعطى جوازاً لان رب سوا كان للتقليل او للتكثير تفيد جزئية للحكم  
 ولجيب بان المقصود من الجواب ابطال ما ادعاه المعارض من ان كل مجموع فهو مساوي الاحاد في الضعف فمنع كلية كان في ابطاله اما  
 وجوب اليقين فانما ثبت بالضرورة لا بهذا الجواب كقوة الجبل المؤلف من الشعرات مع ضعف كل شعرة فان قيل معارضة للمقام الثاني  
 الضرورية ان لا يقع فيها التفاوت بان يكون بعضها اخفى لا لظنفاء ينافي البديهة ولا اختلاف اي لا يقع اختلاف العقلاء في اثبات  
 للحكم الضروري ونفيه والا كان ثبت عندنا لثاني محتاجاً الى النظر ونحن اي والحال اننا نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من  
 العلم بوجود اسكندر فثبت التفاوت وللتواتر قد انكرنا فادته العلم جملة من العقلاء فثبت الاختلاف كالسمنية بضم السين وفتح الميم و  
 قد تسكن قوم من قدام عبدة الاصنام ينسبون الى سومنات بلداً في الهند طولها مائة وست درجات وعرضها سبع عشرة درجة  
 وهي معظم عند الهند ويأفرون اليها مسافات بعيدة ويؤمنون ان صنم سومنات يتحرك للحركات الاختيارية وان من زارهم يتناخ  
 روحه الا في قالب بشري للشيخ مصلح الدين السعدى الشيرازي في كسرة قصة طليحة وقيل منسوبون الى صنم لهم يسمى بمن البراهمة  
 قوم من رؤساء كفار الهند منسوبون الى رئيس لهم يقال له برمن وقيل برهام وقيل هو اسم صنم نسبو اليه قلنا هذا اي عدم  
 وقوع التفاوت والاختلاف في الضروري ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضروري لا من حيث خفاء الحكم فنفس حتى ينافي البديهة  
 بل بواسطة التفاوت في الالف بالفتح والكسر عادت كرفتن بجزء والالفة بالضم اشهر في هذا المعنى والعادة والممارسة والاستعمال  
 والخطار بالبال بالحاء المعجمة والطاء المهمله التصو والبال القلب يريد ان قد يكون للحكم الضروري حمل بالالف به العاقل فيجوز الاذعان  
 به اقل من الاذعان بالمالوت اذ لا شك ان طبع الانسان لا يسارع في قبول غير المألوفات كما سارعت في قبول للمألوفات اما بعد الالف  
 فيجد الاحكام الضرورية كلها على السواء ونصوص اطراف الاحكام اي المحكوم والمحكوم عليه يريد ان قد يكون الطرفان في الحكم المتبد  
 ضروريين نحو الواحد نصف الاثنين وقد يكونان نظريين نحو الواجب الوجود ليس بعرض فيجد الحكم في الاول او ضمنه في الثاني من حيث  
 تصد اطراف اما بعد تصد فان تفاوت في نفس الحكم وقد يختلف فيه مكارمة هي المنازعة تباحق طلبا للعلو والكبر وقال بعضهم  
 منازعة في مسألة عملية لا لزوم الخصم وظهر الفصل وعنادا بالكسر هو انكار حق الخصم للعداوة وقيل لمنازعة في العلم مع عدم العلم بكلام  
 صاحبه دفعا لا لزوم الخصم كالسوفطانية اي كاختلافهم في جميع الضروريات يريد ان اختلاف المكابر والمعاند لا يضر  
 في بطلان الحكم ولا بطلت البدييات كلها التشكيك السوفطانية فيها وانكارهم مع ان تشكيكهم غير مضر اجماعاً واعلم ان للحنافيين المتواتر  
 شكوك كثيرة تذكرها لتحديد الاذعان والجواب عن الكل واحد هو ان التشكيك في الضروري غير مجموع الاول ان التواتر ممنوع عادة لان

بكل كلام

كاتفق الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه معلوم الوقوع والفارق وجو الداعي اليه بخلاف اكل الطعام وايضا اذا وجد الداعي اليه  
 وقع الاتفاق كاكل اللحم يوم النحر الثاني انه يلزم اجتماع النقيضين اذا اخرج جمعان بنقيضين دفع بان توازن النقيضين محال عادة  
 الثالث ان الخبر المتواتر ان يقع عن محسوس والحس يغلط فيرى المتحرك ساكنا بالعكس كالسفينة والساحل وايضا يجوز ان يخبروا  
 عن زيد انما ابصر رجلا اخرا لا والله سبحانه خلق رجلا اخر يشابهه كما ترى بين الطيور من التشابه بحيث لا تمايز وايضا قد ثبت  
 تصوير جبريل بصورة دحية الكلبي والملائكة يوم بد بصورة الرجال وايضا يرى الخائف من الصوم مالا وجو لها في الخارج والبراه ان  
 يحتمل ان ينشأ الخبر عن كذب رجل واحد فيذكره الجماعة ثم يذكره للجماعات فيزعم انه متواتر لا يقال لو كان كذلك لاشتهر منشاؤه  
 لان هذا غير لازم لانه قد يقع وقائع عظام ثم لا يبقى عنها اثر في الناس الخامس لو افاد علما فاما خبر ريبا واما نظريا والاول باطل لان  
 يقبل لتشكيك اذا قيل ان القوم اتفقوا على نشر الخبر له هبة او لرغبة والثاني باطل لحصوله لصبيان ولهذا تشكيك ذهب بعضهم  
 الى الوسطة السادس علم الضرري خبر مجموع الاحاد عندكم والجميع كما يوجد في زمان واحد لان الخبر المتواتر في الاكثر يسمع  
 عن شخص بعد شخص فينعدم السابق قبل وجو اللاحق وعدم العلة يتلزم عدم المعلول السابع مستلزم العلم اما كل من احاد  
 حروف الخبر هو باطل لتواتر العلة التامة على معلول واحد اما مجموعها وهو محال لانه لا وجود له لانعدام كل حرف قبل وجو ما  
 بعده والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد اي المقوى من التأييد وهو التقوية اي الثابت رسالت بيان لمحصل المعنى بالمعجزة و  
 الرسول انسان قيل لم يقل رجل لان بعض العلماء ذهب الى نبوة يريم وفيه انه قول متروك لقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك  
 الا رجالا نوحى اليهم بعث الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الشرعية التقييد بالشرعية توضيح واللام عند الاشاعرة لام الغاية و  
 العاقبة كقول الشاعر له لدم الموت وابنا الخراب لا للغرض لان افعال سبحانه لا تقبل بالاغراض عندهم وخالفهم وذلك المعتر  
 وبعض فقهاء الحنفية والمراد بالحكم النسبة الجزئية وقيل للحكم الاصولي وهو خطاب الله المعلق بافعال المكلفين واعتراض عليه بانه  
 يخرج الاعتقادات وهي اهم ما يبلغه الانبياء وادرج بعضهم على التعريف او لا بانه لا يتناول من بعث لتقريدين غير كين شع  
 لتقريدين موسى آجيب بانه مبلغ الى من لم يبلغه الدعوة سابقا وثانيا بانه لا يتناول النبي الذي اوحى اليه لتكامل نفع فقط  
 كزيد بن عمرو بن نفيل القرشي آجيب بوجوه الاول التقدير الاعتبارية الثاني انه لا نسلم انه لم يدع الخلق فقد وانه كان يقول ايها  
 الناس هلموا الي فلم يبق على دين ابراهيم الخليل غيري الثالث ان نبوتهم ثبت كحديث ابى هريرة ليس بيني وبين عيسى نبي كما  
 في صحيح البخاري وقد يشترط فيه ان يكتب اي ان ينزل عليه كتاب بخلاف النبي فانما علم انما خلف في النسبة بين الرسول  
 والنبي على هذا هب اول انهما متساويان وهو مختار المصنف والشارح هنا وفي شرح المقاصد ايضا ولكن يرد عليه قوله تعالى وما  
 ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الاية الثاني انهما متباينان فالرسول من جاء بشرع جديد والنبي من لم يات به يرد نفع قوله  
 تعالى في اسمعيل وكان رسولا نبيا الثالث ان الرسول اعم لان من الملك والانس والنبي من الانس خاصة الرابع قول الجمهور ان  
 النبي اعم ثم اختلفوا فنقل بعضهم الرسول صاحب الكتاب ولا يشترط ذلك في النبي واعتراض عليه بما ترى من ازال الكتب فانه

اربعة عشر نكبا رها اربعة النواة والابجيل والزبون والفرقان والباقية تسمى بالصف فعله ادم عشر صحائف وعلى شيت خمسون  
 وعلى ادرين ثلاثون وعلى ابراهيم عشر روى ان الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر قال بعضهم يشترط في الرسول شرع جديدا  
 بخلاف النبي فيجوز ان يكون داعيا الى شرع نبي اخر كيو شرع كان يدعو الى شريعة موسى عليه السلام واعترض عليه بان اسماعيل  
 رسول كما في القرآن وكان على شرع ابراهيم وقيل الرسول من ياتيه الملك والنبي يجزي ان ياتيه الوحي بوج. اخر من الهام او منام  
 ثم ان ثبت ان النبي عام وجب ان يكون الرسول في كلام المصنف بمعنى مزارسل الله سبحانه سواء كان نبيا او رسلا او يكون  
 مجازا رسلا من باب ذكر الخاص ارادة العام والا لزم ان يكون خبر غير المرسل تماما كما من الخبر الصادق والمعجزة التامة بتاويل  
 الآية اولها لغة او النقل من الوصفية الى الاسمية امر اى شى خارق اى مخالف للعادة اى العادة الالهية قال الاشاعرة كل فعل  
 تكرر صدوره عن الحق سبحانه حتى صار ما لولا عند الطبائع قيل هو جارى على العادة وكل فعل لم يتكرر كذلك فهو خارق للعادة  
 تصد به اظها رصدق من ادعى انه رسول لله اى اراد الحق سبحانه بذلك او اراد صاحب المعجزة والاول اظهر وخروج الكرامة  
 والاستدراج والاهانة والسجود واعترض على الحد بان محم مدعى النبوة بلا حق يدخل فيه واجيب اولا بان التحوليين بخارق وان  
 ذكره في الخوارق مجازا وتغليبا للترقب على اسباب مخصوصة كلما باشرها احد صد عنه الفعل الغريب فهو امر مادي ازلت فكلا  
 الكرامة تصد عن كل من باشر الولاية مع ان خارق اجماعا قلت ظهور الكرامة ليس من لوازم الولى ولا في استطاعة كل ما اراد بل  
 كل من باشر المجاهدات لظهور الخوارق لم يبلغ الولاية ولم يظهر عنه الكرامة الثانية لان لم ان سحر المتنبى قصد به ظهور صدقة لان  
 ظهور الصدق متفرج على وجوه الصدق ثالثها ان ظهور الخارق عن المتنبى ممنوع بحكم العادة الالهية غير واقعة بالاستقرار بل افادة  
 الاشعري واصحابه انه محال غير مقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالة وتمام البحث سيحى في التبع ان شاء الله تعالى وهو  
 اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلال اى الحاصل بالاستدلال قيل فلا يكون العلم حاصل بالخير واجيب بان الاستدلال بالخبر  
 موقوف على الخبر فالخبر هو الاصل في افادة العلم اقول يريد عليه ان الخبر المقرون بالقرآن كذلك معان المحققين كالشارح عداه هما  
 يفيد العلم ويمكن الجواب اولا بان المصنف بعد لم يرض بافادته العلم وثانيا بان القرآن قد تفيد العلم او الظن بلا خبر كما اذ ابصرت  
 مريضا في دار ثم سمعت البكاء والنوح فابصرت النساء يلطن للخدم والكفن والحنوط حاضرا بخلاف خبر الرسول فانك لا يمكنك كسب  
 مدلوله بدون الخبر اى النظر في الدليل تفسير الاستدلال وهو اى الدليل في مصطلح الاصوليين الذي يمكن التوصل اى  
 الوصول واختار صيغة التكلف لاشتمال الاستدلال على التكلف والكفى بالامكان اما اولان الوصول بالفعل غير معتبر في كون  
 الدليل دليلا فان الرومان او الفلاح مثلا دليل على مبدعه وان لم ينظر في ذلك احد واما ثانيا فلان الاشاعرة على ان حصول العلم  
 بعد النظر الصحيح ليس بضروري بل بطريق جرى العادة ثم انه يجوز ان يكون الامكان خاصا او عاما لكن الاول بالثاني انسب و  
 الثاني بالاول بصحح النظرية اى بالنظر الصحيح وهذا اضافة للصفة الى الموصوف عند الكوفيين ولبيان عند البصريين اى بصحح  
 من النظر وهو ما اشتمل على شرائط الايصال على ما فصل في باب القياس من شرائط انتاج الاشكال وقيد ببيان النظر الفاسد

لا يوصل وهل يستلزم للجهل نفيه ثلثة مذاهب قال الامام الرازي نعم لان من رأى العالم قد يما اوصله النظر الى استغناءه عن الصانع وقال الجمهور لا ولا لكان نظر المحقق وشبهه للبطل موجبا للجهل وقيل ان كان الفساد من المادة فقط استلزم للجهل كالمثال الذي ذكره الامام والا فلا كالضرب الغير المنتجة من الاشكال كلوجبتين من الشكل الثاني فانها لا توجب علما لاصوابا ولا خطأ الى العلم بطرب خبري تيد بالخبري احترازا عن القول الشارح ويخرج من التعريف ما سوى البرهان من الخطابية و للجدل والشعر لان الظن ليس علما في اصطلاح المتكلمين وقيل في اصطلاح المنطقيين قول مؤلف من نضاي استلزم ذلك المؤلف قال المدقق لم يرجع الضمير الى القضايا لان للصيغة التأليفية من تقديم مقدمة وناخيراخرى وخلافا للاستلزام لذاته قوله اخر وهذا الاستلزام واجب عند الفلاسفة لان النظر يوجب للذهن استعدا دانا ما للعلم بالنتيجة والاستعداد التام يوجب القضا من عالم المقول بلا تخلف والا لكان الفيضان موقا وتركه اخرى ترجيحيا بلا مرجح وقال الاشاعرة عادي بمعنى ازالة العادة الالهية جرت بخلق العلم بعد النظر الصحيح مع جواز التخلف لان الصانع مختار المختار لا يحتاج الى مرجح عندهم وقال المعتزلة توليد وهو ان يوجب فعل اختياري فعلا غير اختياري كاجاب تحريك اليد تحريك المفتاح ولختار الامام الرازي بطريق الوجوب العقلي كوجوب الزوجية للاشئين لان من تعقل ان العالم متغير وكل متغير حادث استحال ان لا يتعقل ان العالم حادث بالضرورة قال الغزالي هو مذاهب اكثر اصحابنا ويجكي عن القاضي ابى بكر و امام الحومين ثم ان ظاهر التعريف يشتمل البرهان وغيره كما هو المشهور في المنطق ولكن السيد السند ذكر في حواشي العنقدي انه لا استلزام بين الظن وما يوجب بل لا انتقال اتفاق واورده على التعريف القضايا التي يحدث منها النتيجة بلا نظر ودفع بان المراد الاستلزام النظري وعندى ان الاستلزام ليس لذاته ولذاته يحدث عاقل دون عاقل فعلى التعريف الاول لدليل على وجوه الصانع هو العالم لا قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع اذ لا معنى للنظري في القياس المركب بالترتيب لصحح بل هو عين النظر الموصل الى العلم بالفعل وهما بحث وهو ان في قولهم بصحح النظرية وجها واحدا ان يراد النظر في احوال بان ينظر في تغير العالم فيجعل وسطا بين العالم والحادث فيترتب مقدمتان ثابتهما ان يراد النظرية في نفسه وفي احوال فعلى الاول لا يكون الدليل الا مفردا كالعالم ويصح للحصر المستفاد من قول لشارح هو العالم لكن يلزم مخالفة للجمهور فانهم قسموا الدليل الى مفرد ومركب من مقدمات غير مرتبة محتاجة الى النظر في ترتيبها وعلى الثاني لا يلزم مخالفة للجمهور لان ما ينظر في احوال مفرد وفي نفسه مركب لكن لا يصح للحصر في كلام الشارح والجواب اختيار الثاني وان الحصر اضافي بالقياس الى القياس المرتب وعلى التعريف الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع ولا يخفى انه لا يثبتى على تخالف الاشاعرة والحكام في هذا التعريف امر شرعى بل هو تخالف اصطلاحى ولذا نجد كثيرا من اصحابنا يختارون التعريف الثاني واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بى العلم بى اخر وهو مذکور في كتب المنطق وعامة هؤلاء ذكر ان المراد بالعلم ما هو اعم من اليقين والظن كما هو مصطلحهم ولكن بعض المحققين يخصصون باليقين كما هو مصطلح الكلاميين وفي التعريف ابحات احد هان يتناول الحد المستلزم لتصور الحد والملزوم المستلزم لتصور لازم البين كالاشئين للزوجية آجيب بان المراد بالعلم التصديق ودفع بان له لوصح لا يمكن تصحيح كل تعريف بتخصيص العام وعكس

ويرد بان لا يخص عام بل فحمل المشترك على احد معانيه بالقرينة للحالية وهي ان الكلام في الموصل التصديقي ومثله غير خورز تانها ان يتدرب  
 القضية المستلزمة بعكسها اجيب بانها تستلزم عكسها في الواقع لا في العلم ولذا نعقلها مع الفعلة عن عكسها ثالثها ان العلم بالنتيجة يتلزم  
 بالمقدمتين اللتين انتجاها اجيب بان الاول لازم للثاني لا من الثاني رابعها ان انا زى رجلا يقاوم الاسد نتحكم او لا بانه مقاوم  
 الاسد ثم يلزم منه العلم بان شجاع فيدخل في التعريف اجيب بان قياس محض فالكبرى اى كل من يقاوم الاسد شجاع خامسها انه  
 لا يتناول ما عدل الشكل الاول اذ لا لزوم فيها مع انهم يسمون ادليلا اجيب او لا بان سائر الاشكال تسمى ادلة من حيث جوعها الى  
 الاول واشتمالها عليه بالقوة وثانيا بان عدم الاستلزام فيها بعد تكميل شرائط النظر غير مسلم فبالثاني ارفق لاشتمالها في اعتبار  
 اللزوم اما الاول فاعتبر فيه الامكان ولا شك ان الامكان لا يستلزم اللزوم وفي صيغة التفضيل اشارة الى انه يمكن توفيقه  
 بالاول قيل وهذا بان يراى باللزوم بشرط النظر الدليل المفرد بهذا الشرط يخرج من حد الامكان الى حد اللزوم واورد  
 عليه ان التعريف الاول غير شامل للمقدمات على ما قررنا شارح بقوله هو العالم وهذا التعريف شامل لها فلا توافق اجيب او لا  
 بان الاول شامل للمفرد والمركب فالحصر في قول هو العالم اضافي وثانيا بان المراد هو اللزوم بشرط النظر في احواله ثور جرج الى  
 اثبات قول المصنف يوجب العلم الاستدلالى فقال ولما كونه اى خبر الرسول موجبا للعلم فللقطربان من اظهر الله تعالى  
 المعجزة على يد اى من جانبه تصديقا في دعوى الرسالة والدليل على تصديقه الله تعالى علم حدى يحصل من وقوع الخارق  
 موافقا للدعوى عند التحول واما مدعى الالهية فالبدية قاطعة بكذبه فخارق لا يفيد العلم بازاله تعاصد قبل يفيد العلم بان  
 الله تعالى استدجج الامتحان المخلق اولما شاء واما الكاذب في النبوة فلا يقع للخارق عن الامتحان الفالد عواها فان مسيلة الكذاب عالما  
 نعمى رجة في بير عذب فلم وبالحيلة فلا تخليط ولا اشتباه وللمدعى ذلك كاذبا فاذنا فيما اتى به من الاحكام الشرعية اذ المعجزة  
 دليل قطعى على صدق فلوجاز كذبه لزم بطلان الدليل القطعى وهو محال كذا قررناه وفتية بحث من وجهين الاول ان المعجزة تامة  
 تدل على صدق الرسالة لا في كل حكم اجيب بان المعجزة تدل على ان من الانبياء ثم الادلة القاطعة على عصمتهم عن الذنوب تدل على عصمتهم  
 عن الكذب وعندى فيه نظر اما اوله فلا زائدة العصمة عن غير الكذب عند الجمهور سمعية موقوفة على صدق الانبياء فبئس  
 واما ثانيا فلان جمهور الاشاعرة لا يتضايقون في العصمة عن غير الكذب حتى جن بعضهم والكبيرة هو والصغيرة عمد بل الجواب الصحيح  
 بلا تكلف هو ان دعوى النبوة هي دعوى تبليغ الاحكام عز الله سبحانه اذ لا معنى للرسالة الا بتبليغ الاحكام فالمعجزة دالة على  
 الصدق في كل حكم شرعى وذكر بعض المحشين ان مراد التباخر بالاحكام الاخبار مطلقا الثاني ان المعجزة انما تاتي في وقوع الكذب  
 لا جوازها فان العلم الحاصل بما عادى والعلم العادى لا ينافى امكان النقيض فان جزمنا بان اسطوانة البيت لم تنقلب الا ان  
 ياقوتنا لا ينافى امكانه اجيب بان هذا التقرير على من هذا الشرح حيث قال خلق للمعجزة على يد الكاذب محال غير مقدور الله تعالى يمكن  
 عندنا ان يجاب بان مرادهم للجواز العادى وهذا اظهر واذا كان صادقا يقع العلم بضمونها اى الاحكام قطعاً واما كونه اى العلم الحاصل  
 بخبر الرسول استدلاليا فلتوقفه على الاستدلال واستحضار عطف تفسيري انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شأنه

اي كان خبر صاحب المعجزة فهو صادق ومضمون واته تفسير لكونه صادقا وفي هذا المقام بحثان الاول ادع القاضى صلاح الدين  
الرسمى على كونه استدلاليا ان خبر الرسول انما يحتج في ثبوت الاستدلال اذ لم يلاحظ كونه خبر الرسول فينبغي احتاج الى ان  
يقال هذا الخبر خبر الرسول خبر الرسول صدق اما اذا تصونا الخبر بوصفه ان خبر الرسول صاحب المعجزة فهو موجب العلم بالضرورة  
بلا ترتيب المقدمتين اللتين ذكرهما الشارح فخبر الرسول يوجب العلم الضروري بلا حاجة الى الاستدلال اجيب بان تصو الخبر بصوازانه  
خبر الرسول يتوقف على العلم بكونه رسولا وهذا العلم استدلالى لتوقفه على اثبات ان ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من فعل ذلك فهو  
رسول فصار العلم الحاصل بالخبر موقوفا على الاستدلال بالواسطة فهو استدلالى وفيه نظر لان نظرية تصو الموضوع لا ينافى بدهة  
الحكم بل الجواب ان كلامنا هو في صدق الخبر من حيث هو خبر لا مقيدا بانه خبر الرسول وبدهة الثانية لا ينافى نظرية الاول الا  
ترى ان ثبوت الحدوث للعالم نظرى ولكن لو تصونا العالم بوصف الممكن فبدى كذا افادة المدقق الخيال البحث الثانى ذكر بعض  
المحشين ان حصول العلم بخبر الرسول موقوف على مقدمتين عند جميع العقلاء وهما ان تصديق الكاذب قبيح و  
تكذيب الصادق قبيح فلما ظهر الله المعجزة عن الكاذب كان قبيحا وتبليسا للحق بالباطل وهذا سفه وظلم ولا يخفى انه لا يتم على  
مذهب الاشاعرة لانهم علموا لا يقبح من الله شئ بل انما يتم على رأى المعتزلة القائمين بالقيح والحسن العقليين اللهم الا ان  
يقال ان بعض الما زيدية يوافقون المعتزلة في ذلك والعلم الثابت به اى بخبر الرسول يضا هي اى يشابه العلم الثابت بالضرورة  
كالحسوسات اى كالعلم بالمحسوسات واليد هيات والمتواترات يريد بالمضاهات انه من اقوى العلوم النظرية حتى كاد يخرق  
بالضرورة بات وقيل اراد انه علم يقينى وادع على الاول ان الصنف لا يقول بالتفاوت في اليقين كما في بحث الايمان ويجاب بان انكر زيادة  
ونقصان اما التفاوت في القوة والضعف في الضروريات فضرورى وادع على الثانى ان سائر النظريات كذلك فالتخصيص غير  
موجب ويجاب عنه بان قصد الرد على من جعل ظنيا وكان حقيقا بالاهتمام لبناء الشرع عليه في التيقن اى عدم احتمال النقيض و  
الثبات اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك بكسر الكاف وهو الذى يورد الشبهة الباطلة لدفع الحق واعترض عليه بان عدم  
احتمال النقيض يشتمل الثبات ايضا فذكر الثبات بعدة لغو قيل فالاحسن ان يفسر التيقن بالجزم المطابق للواقع سواء كان ثابتا  
او غير ثابت فيخرج بالتيقن الظن والمهل وتقليد المجتهد المخطئ ثم يخرج بالثبات تقليد المقلد المصيب لقبول التشكيك اجيب  
بوجهين احدهما ان مواضع التاكيد يتحسن فيها التكرار وانما أكد ادعى من قال هذا العلم ظنى ثانيا ما ان المراد عدم الاحتمال في  
نفس الامر عند العلم لكن في الحال فقط فخرج الكل الا تقليد المقلد المصيب فخرج بقول والثبات لان معناه عدم الاحتمال في  
المال فهو اى العلم الحاصل بخبر الرسول علم بمعنى الاعتقاد المطابق للجزم الثابت ولا اى وان لم يتحقق الاوصاف الثلاثة لكان  
جملته كما ان لم يطابق او ظنا ان لم يجزم او تقليدا ان لم يثبت فينبغي ان لا يكون مضاهيا للضرورى في التيقن والثبات اقول  
ما مقصود الشارح من قوله فهو علم الى قوله تقليدا قلت ذكر انية وجهين الاول انه كوما قصد المصنف من قوله العلم الثابت  
ببعضهاى العلم الثابت بالضرورة وهو ان العلم الثابت بعلم بمعنى اليقين استدلى على ان مراد المصنف ذلك بقوله ولا لكان

ان العلم بالضرورة



جملاى ان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور كان جملا او ظنا فلا يضاهاى الضرورى فى التيقن او تقليدا فلا يضاهايه فى الثبات و  
 اعترض عليه ان العلم فى مصطلح المتكلمين يتعمل فى اليقيني فقط فقوله يوجب العلم الاستدلالى كافى فى بيان كونه يقينيا وقوله العلم  
 الثابت به الى اخره مستدرك اجيب اوله بان استعمال العلم فى مطلق الادراك مشهور فنقصدهم الوهم الناشى فى قوله يوجب العلم  
 الاستدلالى وثانياً بان بعضهم انكر افادة خبر الرسول اليقين فارد تأكيد ذلك عليهم الوجه الثانى ان العلم المذكور فى قوله واسباب العلم  
 ثلثة كان يعنى اليقيني والظنى فارد الشارح ان يوضح ان هذا المعنى غير ادهنابل العلم ههنا بمعنى اليقين واعترض عليه اوله بان  
 لا حاجة اليه اذ قد صرح فى قوله واسباب العلم ثلثة ان العلم لا يطلق الا على اليقيني واما ثانياً فلا نكاح الانسب ذكراً عند قوله  
 يوجب العلم لانه اسبق واما ثالثاً فلان المناسب ذكراً متصلاً بقوله والعلم الثابت واما رابعاً فلان الفاء تشعر بان خلاصة ما قبله  
 واما خامساً فلانه يلغو قوله واوله كان جملاً كذا افادة محقق الهند قدس سره وههنا ابجاث البحث الاول حكي عن جمهور الاشاعرة ان  
 الدليل القلبي لا يفيد اليقين لانه يتوقف اوله على العلم بمعاني الالفاظ والتركيبات فى اللغة العربية وهى منقولة بالاحاد من نحو  
 الاصمعي وسيبويه وعصمة سماعها غير معلومة وثانياً على ارادة المخبر هذه المعانى وهذا يعلم بنفى التجوز والنقل والاستدراك وتخصيص  
 العام وثالثاً على عدم النسخ ورابعاً على عدم المعارضة العقلية فان النص للمعارض للعقل واول هذه الامور ما يتعد القطع بما و  
 الحق ما ذكره المصنف انه قد يفيد اليقين فان كثير من المعانى اللغوية وقواعد الصرف والنحو بلغت حد التواتر بحيث لم يبق شبهة  
 كمعنى الارض والسما ووصيفة الماضى والمضارع ورفر الفاعل ونصب المفعول فاذا انضم اليها قران مشاهد او منقول تحصل اليقين  
 العادى الذى لا ينافيه التشكيكات ولذا نقطع بضمون الاخبار المتواترة كلها مع ان هذه الاحتمالات قائمة فيها البحث الثانى قال  
 الامام الرازى وغيره الدليل القلبي قد يفيد اليقين فى الشرعيات اما فى العقلية فلا يجزى الاحتجاج به لان المراد بالشرعيات امور لا  
 يمكن للعقل ان يجزم باحد طرفيها نفيها او اثباتها فلا معارض فيها من جانب العقل واما العقلية فيمكن للعقل للجزم فيها باحد الطرفين  
 فيجتم ان يكون للنص معارض عقلى ومع الاحتمال لا يجزم وتوقف صاحب المواقف فى ذلك والحق انه قد يفيد القطع لان العلم للهدى  
 لا يشكك الاحتمالات وقال بعض المحققين العلم بنفى المعارض حاصل عند القطع بان هذا المعنى مدلول الكلمات والتركيبات المخبر  
 صاحب المعجزة اذ لا يجزى يقينان متضادان واورده عليه ان حصول اليقين بالخبر موقوف على العلم بنفى المعارض فاثبات الثانى بالاول دور  
 واجيب بان حصول اليقين موقوف على انتفاء المعارض فنفسه لا على العلم بانتفاء البحث الثالث ذهب بعض المحققين الجامعين بين  
 علم الشرع والعقل والتصوف ان الاستدلال العقلى فى الاكثر ضعيف ولا يخلص له عن شوب الوهيات بل قد يعسر الفرق بين البدهى  
 والوهى فلا يعى بالبرهان الا معضوقاً بكلام الشارع او بكتشف الصوفى المتحقق باتباع النبي صلى الله عليه وسلم وحسبك دليلاً على هذا  
 خلاف العقلاء وتعارضهم فى الاستدلال واوراد الشبهات حتى لا يستفيد الناظر فى كتبهم الا تحييراً وشكاً فان قيل هذا اى فادى خبر  
 الرسول العلم اليقيني انما يكون فى المتواتر فقط واما اذا كان الحديث منقولاً بالاحاد فلا يفيد الا الظن كما تقر فى اصول الفقه فيرجع خبر  
 الرسول الى القسم الاول اى المتواتر فلا يكون تمامانياً مقابلاً للمتواتر فلنا حاصله منع التصرفى قوله انما يكون فى المتواتر فقط الكلام اى

قولنا خبر الرسول يفيد اليقين فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من نبي كسر الفأري الفم او تواتر عنه ذلك خبرا او غير ذلك كالألهامات امكن له  
 يحزم به كخلاف العقلاء فيه وحاصل الجواب بان المراد بخبر الرسول هو الخبر الذي ثبت انه خبره وليس هذا الثبوت مختصا في التواتر في نفس الامر  
 لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يسمعون من فيحصل لهم العلم اليقيني بان خبر الرسول بلا تواتر بالمشاهدة ولا يمكن ان يخلق الله سبحانه في  
 بعض الاشخاص طريقا اخر للعلم بذلك من غير مشاهدة ولا تواتر كالألهام الصحيح والمنام الصالح وادراك بلاغة الفاظ النبي صلى الله عليه وسلم  
 واسلوب كلامه كما ترى عن كثير من ائمة الحديث انهم كانوا يميزون الحديث الصحيح عن السقيم بذوقهم كما يعرف احدنا الشعر البليغ عن غير بالذات  
 وهذا العلم وان لم يكن حجة للغير لكنه قد يكون يقينا عند صاحبه واما خبر الواحد المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم بالاحاد فانما لم يفيد العلم  
 لعرض شبهة في كونه خبر الرسول وهي ان الاحاد يجوز عليهم الغفلة والهوى الكذب فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم كان العلم للحاصل به ضروريا لثبوت التواتر او المشاهدة كما هو حكم سائر التواترات والحسيات لا استدلالا فلا يصح  
 قول المصنف يوجب العلم الاستدلالا قلنا حاصل الجواب انك لم تفرق بين العلم بكونه خبر الرسول وبين العلم بصحة مضمونه فالضرورة  
 هو الاول والاستدلال هو الثاني والكلام في الاول العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم لان هذا  
 المعنى اى كونه خبره هو الذي تواتر الاخبار به اما صدق مضمونه فلم يحصل بتواتره لان صدق المضمون ليس من لوازم التواتر الا ترى ان معنى  
 ميلته النبي متواترة مع كذب مضمونها والعلم للضروري في المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم وادراك الالفاظ بحاسة السمع  
 وكونها عطف على ادراك كلام الرسول اما صدق مضمونه فلا يحصل بذلك فانما كثير ما نسمع الكلام الكاذب عن قائل بل المشاهدة والاستدلال  
 هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله في الواقع والمقصود بالبحث هو هذا العلم الاول مثلا قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر  
 رواه الشافعي في الامم عن ابن عباس ورواه الترمذي والذوق قطفي من حديث عمر بن شعيب عن ابيه عن جده فروعا واخرج البيهقي عن ابن عباس  
 عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس ما رجا ل واما اليمين على المدعى واليمين على من انكر وهذا  
 الحديث من اعظم اصول الاسلام وعليه يدور فصل المحكمات وقال بعض المفسرين هو فصل الخطاب المذكور في قوله تعالى وايناه للحكمة  
 وفصل الخطاب علم بالتواتر ان خبر الرسول قال المدقق هذا مجرد فرض للتشليل ولا فهو حديث مشهور لا متواتر انتهى والمشهور ما يكون في  
 الاصل خبر احاد ثم يشتهر بين العلماء في اخذونه بالقبول واعتراض عليه بعضهم بان كلام الشارح هنا وفي شرح المقاصد صريح في انه  
 متواتر فلا يدفعه الا بقول من هو اوثق منه وعندى ان الحق مع المدقق قطعاً كما يظهر لناظر في صناعة الحديث بل الحديث التواتر القولي  
 قليل حتى ادعى بعضهم انحصاره في قوله عليه السلام من كذب على متعمدا فليتبوا مقعده من النار وهو اى العلم بان هذا الحديث خبر الرسول  
 ضروري ثم علم منه اى من كونه خبر الرسول انه يجب ان يكون البينة على المدعى واليمين على من انكر وهو استدلال بان يقال هو خبر الرسول  
 وكل ما هو خبر الرسول فمضمون حق فهذا مضمون حق فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم قيد بذلك لان الخبر الصادق بدون هذا القيد  
 لا ينحصر في النوعين اجماعاً فان الكذب قد يصدق لا ينحصر في النوعين المتواتر والنبوي بل قد يكون خبر الله تعالى فان ما اخبر الله  
 تعالى به موسى عليه السلام على الطور ونينا محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج قد نادى بها العلم القطعي او خبر الملك لان ما اخبر به جبريل

الانبياء كان يفيدهم اليقين او خبر اهل الاجماع هو اتفاق المجتهدين من ائمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم على حكم وقد ثبت بالقران والحديث المتواتر  
 ما اجمعوا عليه فهو حقا والخبر المقرن بما يرفع احتمال الكذب اي خبر الواحد الذي كان مع قران عقلية والتعليق صدقه كالخبر بقدم زيد  
 عند تسارع قوم الدار استقبالا لوقائش بعضهم في هذا المثال وقال هذا لا يفيد اليقين وذكر بعضهم مثالا او خبر وهو الخبر بعوت زيد  
 مع ازدحام الناس على بابه يكون والنساء سوات الوجوه نائحات عليه والتخت والكفن والخنوط حاضران العقل يقطع بمن و اعلم ان  
 الخبر المقرن محل خلاف العلماء فالجمهور على انه لا يفيد الا الظن القوي وذهب النظام من المعتزلة ثم اقام الحرميين وحجة الاسلام الى  
 انه يفيد العلم وهو الظاهر من كلام الشارح واستدل المنكرون بوجه اولها ان القران التي يذكرها قد تنكشف عن باطل فربما يكون  
 قد تحققت سكتة ثم تفل عنه او يريد السلطان قتله فيحتمل على النجاة بذلك واذا اخبرت السامع بحديث السكتة او السلطان تشكك اليقين  
 لا يقبل لتشكك اجيب بان القدر في قرينة خاصة لا يقدر في القران كلها الثاني لو كانت القران هي المفيدة للعلم بما يختلف العلم عن المتواتر  
 لفقد القران وهذا الوجه سخي فتجد لان النظام يقول لقران قد يفيد العلم لا انها هي المفيدة فقط ولو سلم فلا نسلم خلو المتواتر عن القران  
 بل قوى لقران توفر المحبون الثالث لو وجب العلم عند خبر واحد لزم عند كل خبر واحد كما ان المتواتر لما اوجب العلم في موضع اوجبه  
 في كل موضع وهذا ايضا سخي لان النظام لا يجعل خبر الواحد مستقلا بالاقادة بل مع القران بحيث كملت لزم العلم عنده وقال  
 الامام الرازي في الحصول القرينة قد يفيد العلم الا ان القران لا تنفي عبارات بوصفها ومن استقر العرف عرف ان مستندا اليقين  
 في الاخبار ليست الا القران ثبتت اذ قال النظام حتى انتهى لمخصا ومهنا فروع على القول بالقرينة الاول ذهب الاستاد ابو اسحاق  
 الاسفرائيني الى ان ما رواه البخاري ومسلم يعطى اليقين النظري وقال ابو الفضل بن طاهر كذا ما كان على شرطها وعندنا في نظر الثاني  
 قال الامام ابو بكر بن توك الخبر المشهور افا كان سالما عرض ضعف الشهادة والعلل لقاعدة افا العلم النظري الثالث قال لام ابن حجر  
 العسقلاني في شرح الغيبة للحديث الذي يرويه حافظ متقن عز مثل اذ لم يكن غريبا افا العلم النظري كالحديث الذي رواه احمد  
 ابن حنبل ومحيي بن معين عز الشافعي والشافعي والليث بن سعد عن مالك قلنا حاصله ان المحصر يذني على عادة المشاخر من  
 المسامحة وترك التدقيق المراد بالخبر الصادق المقسوم خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق فخرج خبر الله وخبر الملك لانه سبب العلم  
 للانبياء فقط مجرد كون خبره مع قطع النظر عن القران المفيدة لليقين بدلالة العقل فخرج الخبر المقرن كالخبر بقدم زيد لان العاقل  
 يتدل بالقرينة على صدقه ولا يحصل العلم بصدقه بكونه خبرا بخبر الله او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا  
 وصل اليهم من جهة الرسول اذ العامة لا يسمعون كلام الله والملك فحكمه حكم خبر الرسول فلا يكون قسما اخر وخبر اهل الاجماع في حكم  
 المتواتر على سبيل التجوز وذلك لان كل واحد منهما خبر قوم يجزم العقل بصدقهم ولكن هذا الجزم بدعي في المتواتر ونظري في  
 الاجماع وقد يجاب عنه اي عن النقص بخبر الاجماع بانه لا يفيد بمجرد كذا اي مجرد كونه خبرا بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة  
 حاصل للجواب ان خبرهم غير داخل في المقسم اذ المقسم هو الخبر الذي يفيد العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الاستدلال بخبر اهل  
 الاجماع ليس كذلك فلا يضر المحصر بخبر المقسم قلنا وكذا خبر الرسول ولذا جعل استدلالنا دفع للجواب بان خبر الرسول

ايضا لا يفيد العلم بمجرد كون خبرا بل لابد من الاستدلال بان خبر صاحب العجزة ولذا قال المصنف هو يفيد العلم الاستدلالى فلو صح  
 جوابكم لزم ان يخرج خبر الرسول عن المقسم وهو باطل اجماعا هذا حاصل افهمه الشارح ولحق ان غرض المجيب ليس اخراج خبر الاجماع  
 عن المقسم كما زعم الشارح بل غرضه ادراج هذا الخبر في خبر الرسول لان كون الاجماع حجة انما علم بالقران والحديث وهذا الجواب في غاية  
 الخجوة واحسن من جواب الشارح بمراتب واما العقل في اللغة القيد يقال عقلت البعير اي قيدته ثم نقل الى معان والمراد ههنا  
 ادراك يمتاز به الانسان عن البهائم وذلك لانه كالقيد عن ارتكاب القبائح وهو قوة الفطنة في الشئ يكون مبدئ لفعل و  
 تأثيره وقد يطلق على كيفية تكون مبدئ الانفعال والتاثر وهو المراد ههنا للنفس اراد بالنفس ما يسمى بالروح في عرف الشرع والعامة  
 والمحققون على انه المشار اليه باننا نعمت وانه العاقل والكف وهذا البدن ذاته واختلف في ماهيته فقال بعض اهل الشرع لا يعرفها  
 الا لخلق سبحانه وقال الحكماء والصوفية والامام الغزالي جوهر مجرد ليس حلا في البدن بل متعلق به تعلق التدبير والتصرف وقال  
 النظام احدا كابر المعتزلة جسم لطيف حال في البدن ثم اتفق جمهور اهل الشرع هذا المذهب فهو المعتمد عند المتأخرين من الاشاعرة  
 بها تستعد للعلوم الاستعداد تيارشدين وفي الاصطلاح كون الشئ قابلا لتاثير الغيبي والاستعداد على مراتب بعيدة ومتوسطة  
 وقريبة اي بتلك القوة تستعد للعلم المفاضة من المبدئ الاعلى فيها ضرورة او كسبية والادراكات قيل عطف تفسيره  
 قيل اراد ادراك الخواص ونيان حاصل للبهائم ايضا وعندى انه اراد بالعلوم ما هو يقيني كما هو مصطلح المتكلمين وبالادراكات  
 ما يعم اليقيني والظني ثم اعلم ان هذه القوة حاصلة للنفس من مبدئ الفطرة لكن حصول العلم فيها بالفعل موقوف على تكاملها الموقوف  
 على تكامل البدن وحواس ولهذه القوة اربعة اسماء بحسب اربع مراتب فالمرتبة الاولى القالبية المحضة كما في الاطفال وتسمى لعقل  
 الهيولاني تشبها لها بالهيولي والمرتبة الثانية ادراك المنصنات والقضايا الضرورية وتسمى العقل بالملكة لحصول ملكة الانتقال من  
 العلم بالقوة الى العلم بالفعل والمرتبة الثالثة حصول ملكة استنباط النظريات من الضروريات وتسمى العقل بالفعل والمرتبة الرابعة  
 حصول المعقولات عند النفس ويسمى العقل المستفاد وهو كمال العلم وهل يحصل هذه المرتبة بالنسبة الى جميع المعقولات في دار  
 الدنيا قيل لا والصحيح ان لا يبعد في الانبياء وكل اتباعهم وقد جعل هذا الاسم والمرتبة للنفس من حيث استعدادها وقد جعل  
 للعلم وقد تعتبر بالنسبة الى كل نظري علمي فاحفظه ولا تحبط وهو للعق بتشديد الياء اي المراد يريد ان حاصل التعريفين واحد  
 بقولهم وهذا القول للحارث بن اسد المحاسبى احد اكار الصوفية ومختار الامام الرازي غريزة الغريزة كل صفة وضعت في موصوفها  
 من اول الفطرة بمعنى مفعول من الغريبات العين الهجة فالراء الهمة فالهجة وهو ادخال الشئ في الشئ بحيث يستحكم فيسقط غريزة الروح  
 في الارض يتبعها اي يلزمها العلم بالضروريات الباردة داخلية على مفعول العلم ونسرها بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات وامكان  
 الممكنات والمراد جنس الضرورى فان العاقل قد تخلو عن بعض الضروريات لان من فقد الحس والوجدان لم يحصل له التصور والتصديق  
 الضرورى ان يمد كما قاله والعين لا يتصور ان ماهية الالوان ولذا قالوا ولا يصدر ان بوجدها تصديق الحس والوجدان بل  
 قد تخلو عن البديهي الذي هو اقوى الضروريات لعدم تصور طرف القضية نحو الممكن محتاج الى الواجب عند سلامة الالوان

هي الحواس الظاهرة والباطنة وقيد سلامتها لان العلم لا يلزم العقل بدون سلامتها فان النائم عاقل ولا يعلم له تعطل حواسه <sup>الظاهرة</sup>  
 لا يخلو عن هذه الغريزة ولكن لا يعلم له لضعف حواسه وههنا بحثان البحث الاول ان قلت كيف يكون حاصل التعريفين واحدا وقد  
 اطلق العلم في الاول وخص بالضروريات في الثاني قلت المعتبر في التعريف الاول هو الاستعداد وفي الثاني الحصول بالفعل ولا شك ان  
 حصول الضروريات بالفعل يستلزم الاستعداد لاكتساب النظريات وقد يجاب بان المصنف محذوف اى والنظريات اوبان الباء للاستعانة  
 اى يتبعها علم للنظريات باستعانة الضروريات وكلاهما تخلف البحث الثاني لا يخفى ان العقل بهذين التعريفين على ما ذكرناهما غير العقل الذي  
 يتعلق به تكليف الشارع وان اردنا تطبيق التعريفين عليه قلنا المراد بالاستعداد هو الاستعداد القريب التام وبالغريزة الطبيعة المستحكمة  
 لا الموضوعية من اول الفطرة وان كان المشهور هو المعنى الثاني فافهم وقيل جوهر يدرك به الغائبات اى غائب عن الحواس من الجواهر الاعراض  
 والمفهرجات وينبغي رادة النظريات منها خاصة بالوسائط اى الدلائل والحسوسات بالمشاهدة والعقل بهذا التعريف عين النفس الناطقة  
 ولكن اصطلح غير معروف ولذا قال قيل اربع الجواهر الذي يفيض القوة العاقلة على النفوس كما استعمل ولكنه غير مراد هنا فلذا قال قيل العلم  
 ان العقل يطلق على معان كثيرة متخالفة ومتقاربة نريد ان نذكرها في ابحات حفظ الناظر عن الخبط البحث الاول فيما يسمى بالعقل و  
 هي امور فاحدا ما يزعمه الفلاسفة من العقول العشرة وهي جواهر قديمة مجردة مؤثرة في المصنوعات باذن خالقها غير متعلقة بحجم و  
 زعم انما اول ما صدر عن الواجب وانها كالات له في ايجاد غيرها وانها الملائكة المقربون وان عاشرها المسمى بالعقل الفعال هو جبريل  
 المدبر لعالم العناصر وثانيها ما اشتهر علماء الاصول للحفية بما وراء النهر وهو جوهر جسماني ثم انى حادث اول مخلوقات الله سبحانه مستدلين  
 بحديث اول ما خلق الله العقل وثالثها النفس الناطقة ورابعها معنى يمتاز به الانسان عن البهائم وقد ذكرنا تعريفات كثيرة متقاربة فمنها  
 قوة يصيرها النفس مستعدة للعلوم ومنها استعداد النفس للعلوم وارايد بالاستعداد ما يعم القريب والبعيد فالعقل بهذين المعنيين  
 حاصل في الصبي والمجنون لا البهائم ومنها غريزة يلزمها العلم بالضروريات ومنها قوة يقدر بها النفس على تحصيل العلوم ضرورية او نظرية  
 ومنها قوة يكسب بها النفس النظريات من الضروريات ومنها العلم بالضروريات ومنها قوة فارقة بين ما يستحسن ويستقبح في العرف والعقل  
 بهذه المعاني ليس بحاصل في المجنون ولا في الصبي غير المميز ومنها ملكة تحصل من تجارب الوقائع فيستنبط منها ما هو الحق ويعرف عواقب  
 الامور وهو العقل المعاشي المستكمل في الهرم وبالجملة فاصطلاحاتهم في العقل اكثر من هذا ولكنها متقاربة لا يكثر التفاوت بينها واختلف  
 في ان العقل الذي عليه التكليف اى معنى من هذه المعاني الثمانية فقيل الاول ان بشرط كمالها وقيل الرابع وقيل الخامس وقيل السابع  
 وانت تعلم ان حاصل الكل واحد او الواحد ثم انما قد الشارع التكليف بالبلوغ لان الادراك يزداد شيئا فشيئا من حين الصبي او يوقى  
 في حوالى هذا السن والوصول الى حد قوه ما بعد معرفة فقد الشارع بالبلوغ له مرتبة معرفة البحث الثاني ذهب الحكماء الى ان  
 العقل الانساني من فيض العقل الفعال على النفس الانسانية فان هذا العقل يجعل النفس قابلة لادراك العلوم ويفيض العلوم عليها  
 فهي للنفس كالشمس للبصر في الرؤية وهذا هو مذاهب علماء ما وراء النهر بلا فرق الا انهم يثبتون عقلا واحدا جسمانيا حادثا بخلاف  
 الحكماء والعقول عندهم عشرة مجردة قديمة وقال بعض المحققين هذا الفيض يتفاوت في افراد الانسان بل في شخص واحد بحسب

قرب المزاج من الاعتدال وبعدة وبحسب مغزلسن وكبره وبحسب ممارسة العلوم وتزكها والسبب في ذلك ان كلما كان البدن اعدداً اكمل  
 والحواس اقوى كان فيض النفس عليه اكثر لكثرة الاستعداد وان النفس كلما كسبت العلوم زادت تناسباً بالعقل الفياض اكثر الفيض  
 عليهم وهذا الامر عادي عندنا معشر الاشاعرة والله سبحانه قادر على ان يخص من شاء بما شاء البحث الثالث اختلف في محل العقل و  
 النصوص والى ان القلب كقول تعالى نتكون لهم قلوب يعقلون بما ينسب الالمام بالضعف ان محل الدماغ لان الضوية اذا  
 اصابته الرأس ذهب العقل ويمكن التطبيق بان كواسب العلم القوي الدماغية ومستقرة القلب وذهب للحكماء الى ان محل الادراك  
 الجزئية هي الحواس الظاهرة او الباطنة ومدك الكليات هو العقل القائم بالنفس الناطقة الموجودة ويرافقهم كلام الامام حجة الاسلام  
 الغزالي في كلامه ان القلب يطلق على المصغرة الصورية وعلى النفس الناطقة والمراد بذلك النصوص هي النفس والله اعلم فهو  
 سبب للعلم ايضاً كالحواس والخبر صرح بذلك اي يكون سبباً معلوماً ما سبق بلانية من خلاف السمنية بضم ففتح قوم من كفار  
 الهند منسوبون الى بلدة سموت زعموا انه لا طريق الى العلم الا للحس والملاحظة قوم من العجم ظاهرهم الرنض وباطنهم الكفر منصوصهم  
 ابطال الاسلام قالوا لا سبيل الى العلم الا الرجوع الى العلم الذي ياخذ العلم عن الحق سبحانه وهو الامام المعصوم المنجى وزعموا انه  
 ليس المراد من الصلوة والصوم ما يفهمه اهل السنة وكذا تفسير سائر النصوص بل لها معان اخرا لا يعرفها الا الامام في جميع النظريات  
 فنظر العقل لا يفيد علماً عندهم في شئ ومن خلاف بعض الفلاسفة وهم المهندسون في الاهليات قالوا العقل يفيد العلم في الفنون  
 الرياضية من الهندسة والحساب والمساحة والرصد ونحوها لا تعلم منتظمة على نظام يقيني لا في الاهليات بعد ها عن الفهم فغاية  
 الامر فيها الظن والاخذ بما يلين بالعظة والجلال وذكر بعض المحققين انهم انكروا اعادة في الطبيعات ايضاً وهو المذكور في شرح المقاصد و  
 ما ذكره هنا موافقاً لشرح المواثف حاصل كلام الشارح ان المسئلة كانت معترك الافكار فكانت حرة بال تأكيد ولم يكن باس في التكرار  
 وكذلك قوله في الخبرين يجب العلم الاستدلال الى لم يعتد بالخالف في الحواس لانكاره ما هو اظهر من الشمس فلم يؤكد فيها استند السمنية  
 بوجه احد هان العلم بازال الاعتقاد الحاصل بعد النظر حتى ان كان ضرورياً لم يظهر خطأه ولكن انزى المذهب تنتقل وان كان  
 نظراً بالزعم التسلسل لاحتياجه الى نظري اخر اجيب بان ما ظهر خطأه لا يكون نظراً صحيحاً والكلام في صحيح الثاني  
 المقدمتان لا تجتمعان في الذهن معاً لان العقل لا يتوجه الى حكيمين في اثن واحد والمقدمتان الواحدة لا تنتج اجيب اولاً بان عدم الاجتماع  
 ممنوع ولذا الحكم بالتلازم بين طرفي الشرطية وثانياً بان التوجه غير العلم والمقدمتان تجتمعان في العلم وان لم تجتمعا في التوجه الثالث  
 للزعم بان العلم الحاصل بعد النظر حتى يكون موقفاً على العلم بعدم النظر المعارض له وهو ليس ضرورياً وان لم يقع نظر معارض لنظر  
 ولا نظراً بالزعم التسلسل اجيب بان النظر الصحيح يفيد القطع بعدم المعارض كما يفيد العلم بصدق النتيجة الرابع ان المطلوب ان  
 كان معلوماً ان طلب تحصيل الحاصل وان كان مجهولاً لم نعرف بعد الحصول انه هو اجيب بانه معلوم من وجه ومجهول من وجه  
 فيطلب الثاني ويعرف بالاول واستدل الملاحظة بوجهين احدهما اننا نرى العقلاء مختلفين في عقائدهم اختلافاً عظيماً ولو كفى العقل  
 لم يكن خلاف اجيب بان الخلاف من الاضطرار الفاسدة ثانيهما ان العقلاء يحتاجون في العلوم الضعيفة كالصرف والنحو الى العلم فكيف

في العلوم العقلية الصعبة آجيب بأنه يفيد الصعوبة لا الامتناع واستدل المهندسون بوجهين أحدهما ان ذات الحق سبحانه غير  
 متصوره والتصديقات فرع تصورات اطراف آجيب بان التصور بوجهها يكفي ثانياً ان اقرب الاشياء الى الانسان نفساً واختلفوا  
 فيها اختلافاً فاحشاً فليل مجرد وقيل جسم حال في البدن وقيل الدم وقيل النفس الى غير ذلك حتى قيل لا يعلم الا الله تعالى  
 فكيف يعرف بعد الاشياء آجيب بان هذا يدل على الصعوبة ونحن نلها وقوله بناً على كثرة الاختلاف وكثرة تناقض الالهام اي  
 الافكار علة لخلاف الكل على ما هو الظاهر اي لو كان العقل سبباً للعلم في النظريات لم يقع فيها اختلاف العقلاء لكن اختلاف  
 العقلاء كثير فليل العالم قديم وقيل حادث وقيل الهوى ثابتة ولجزء باطل وقيل بالعكس الى غير ذلك فعمل ان العقل غير مفيد  
 فيها وذكر المدقق انه علة لخلاف بعض الفلاسفة لا للسمنية لان دعوتهم تعم الرياضيات وغيرها وليس في الرياضيات كثرة اختلاف  
 فالدليل لا يكون مثبتاً لدعوتهم وعندنا في نظرها اولاً فلان ترجيح شبهات الخصم بجمع ضائع واما ثانياً فلانه يكفي السمنية ان يكون  
 نوع العلم النظري محل كثرة خلاف ولا ينافي قلت للخلاف وانعدامه في بعض اقسامه وللجواب اذ ذلك اي كثرة الاختلاف التناقض  
 لفساد النظر من بعض النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم نعم دل كثرة الاختلاف على ان التمايز بين الصحيح و  
 الفاسد صعب لكن صعوبته لا توجب عدم افادة النظر الصحيح ثم ذكر جواباً ثانياً على طريق النقص الاجمالي بقوله على ان ما ذكرتم  
 من ان كثرة الاختلاف تدل على عدم افادة النظر استدلال بنظر العقل فيه اثبات ما نفيتم نيتنا قضاى اي ثبت التناقض  
 بين مدعائكم ودليلكم وهذا كقولهم يدور ويتسلسل اي ثبت الدر والتسلسل ولا يخفى ان هذا الكلام يدل على الاستدلال غير  
 مخصوص بالمهندسين ومن خصصهم قال في اثبات التناقض ان ثبت عدم المعلومات الذاتية تعالى من قبيل المنظر في الالهيات  
 بقي هنا بحث وهو الالهام الرازي قال لا نزاع في ان الظن يفيد الظن وانما النزاع في افاضة اليقين ولعلمهم يدعون في هذه المسئلة  
 الظن لا اليقين فان زعموا في جواب الجهم انه اي ما قال السمنية واشباههم معارضة للفاسد وهو قول الجهم هو النظر يفيد العلم  
 بالضرورة بالفاسد وهو قول السمنية ان كثرة الخلاف لبطان النظر والمخاص ان يقولوا لا يدعي ان ما ذكرنا استدلال ونظير هو  
 دفع قولكم الفاسد بهذا الفاسد ومثله وقع في كلام الناظرين لا الزام للخصم قلنا لا يخلو اما ان يفيد ما ذكرتم شيئاً من العلم فلا يكون  
 فاسداً ولا يفيد فلا يكون معارضة لا للمعارضة اثبات ما انكره الخصم فما لا يفيد الاثبات لا يكون معارضة واوضح عليه ان سادته  
 في نفسه لا ينافي كونه ملزماً للخصم فان قيل هذه شبهة مشهورة او خرجها المنكرون للنظر كون النظر مفيداً للعلم اختلفوا في القضية  
 التي هي محل النزاع فقال الامام الرازي مهمل اي النظر يفيد العلم وقال لا مدي كلية اي كل نظري صحيح والمقدّمات القطعية لا يعقبه  
 ما ينافي العلم كالموت والنوم مفيد للعلم قال صاحب المواقف فادعاه الامام سهل لبيان لكنه قليل الجدي اذ الجزئيات لا تثبت  
 بالهمل بل بالكلية قلت وعلى الكلية يحمل كلام الشارح ان كان ضرورياً لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين فليس  
 عاقل ينكره وان كان نظرياً لزم اثبات النظر بالنظر اي اثبات افادة النظر المعين العلم بافادة هذا النظر المعين العلم وتوضيح ذلك  
 ادعيته ان كل نظري صحيح فهو مفيد للعلم وهي قضية كلية نظرية لا بد لها من دليل فاني دليل اتمه عليه يكون فرداً من افراد

النظر الذي هو موضوع تلك القضية الكلية فحكم دليلك وهو كونه مفيد للعلم يكون مندرجا تحت حكم تلك الكلية وهو كون كل  
نظر صحيح مفيد للعلم فلما ثبتت حكم الكلية المشتمل على حكم دليلك بحكم دليلك لزم اثبات حكم دليلك بحكم دليلك وأنه دوسر  
قبل اي حاصل الدر وهو توقف الشيء على نفسه وذلك لان الدر هو توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء ووقع في كلام  
القدماء انه تناقض وتوجيه ان المثبت بالكسر يكون معلوما قبل ان يعلم المثبت بالفتح فيلزم ان يكون الشيء الواحد معلوما ومجهولا  
مفادا وهو تناقض قلنا للجواب بوجهين احدهما اختيار الشق الاول كما اختاره الامام الرازي والضروري قد يقع فيه خلاف اما العناد وهو  
انكار الحق عمدا للمخصم او لقصور في الإدراك اى في تصوُّط طرف القضية فالحاصل ان قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم قضية بدئية ولكن  
وقر الخلاف فيها العنادكم او تصوُّط عقولكم وهذا خلاف لاينا في البدئية كيف قد انكر السوفسطائية البديهيات كلها فان العقول متفاوتة  
بحسب الفطرة اى من اول الخلقة ويحكى فيه خلاف المعتزلة زعموا ان العقول في الفطرة على السواء لان التكليف على المكلفين بالسوية  
فلذا مناطه وهو العقل ثم يزداد في بعض الناس بممارسة العلوم والتمرن في التاملات قلنا التكليف كيفية اذ في مراتب العقل باتفاق من العقلاء  
لعل دعوى الاتفاق من الشارح مبنية على عدم الاحتداد بالمعتزلة لانكارهم الظاهر اذ الفرق بين عقل اطلاقون وهنقة وان تمرن و  
كسب الهمم من الشمس واستدلال من الآثار لعله اراد الآثار للشاهدة عن اولي العقول فانما نرى بعضهم يتخرج من دقائق العلوم والصناعات  
ما لا يستطيع الاخر فهم دقيقه منها ولينال جهدا في تمام عمرة وشهادة من الاخبار لعله اراد الاخبار الحكيمة عن العقلاء والحقى ويحى ان يراد  
بالآثار الاخبار معا وبالكافي فقط الاحاديث كقول عليه السلام هن ناقصات العقل والدين وهو صحيح ويروي في التفاوت بين العقول اتحاد  
اخر كثيرة الا انها موضوعة فمنها ان الرجل يكون من اهل الصلوة والجهاد ما يجزى الا على قدر عقله قال ابن القيم موضوع ومنها افضل  
الناس عقل الناس ومنها انما يرتفع الناس غدا في الدرجات وينالون الزلفى على قدر عقولهم قال العقلا في موضوعان وقد يردى تبارك  
الذي قسم العقل بين عبادة وفي المختصر من ضعف وبالحجة ذكر غير احد من الائمة ان كل حديث في العقل فهو لا يثبت وذكر  
بعض المحشين قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له ولكن دلالة على المطلوب غير ظاهرة وقوله عليه السلام كلوا الناس على قدر عقولهم  
ولكنه موقوف وقوله عليه السلام انزل العقل من السماء ثقالا والثقال درهم ودانقان ونصف حبة تقسم بين الثلاثين فاعطى اربعة دوانق  
للانبياء ودانقان للعلماء ودانق للامراء ونصف دانق للتجار ونصف حبة لاهل الرساتيق ولا شك في ان كذب موضوع والجواب الثاني اختيارا  
الشق الثاني وهو مختار امام الحرمين كما قال والنظري اى قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم قد يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات لا يعتبر  
عنه اى عن هذا النظر المخصوص بالنظري لا يكون الاثبات به محتاجا الى كونه نظرا من افراد النظر فحينئذ لا يكون الدليل من افراد موضوع  
الكلية ولا حكم الدليل مندرجا تحت حكم الكلية فلا بد من كمالا يقال قولنا مبتدأ العالم متغير وكل متغيرات بدل عن المبتدأ يفيد العلم  
بحدوث العالم خبر بالضرورة اعلم ان من زعم ان المدعى مهمل يكتفى بهذه القضية الشخصية لا فادتها ان نظرا ما يفيد العلم لكن يرد عليه انه  
يمكن للمخالف ان يدعى في كل دليل اتمناه ان هذا ليس من افراد النظر المفيد فلا بد من اثبات الكلية حتى ينطبق الحكم على كل نظر صحيح فلذا  
اراد الشارح ان يجعل هذا الحكم كليا فقال وليس ذلك اى اذ اذ هاتين القضيتين العلم بحدوث الشخصية هذا النظر وهذا بالبدئية



لا انقطع بحصول العلم في كل تركيب بشأه في صحة الصورة والمادة بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه من ايجاب الصغرى كلية الكبرى  
 فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيد للعلم فحاصل الجواب ان المثبت بالفقره القضية الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر  
 اعنى قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم وللمثبت بالكسر قضية شخصية ضرورية موضوعها ذات النظر المنصوص من غير اعتبار كون هذا  
 الموضوع من افراد النظر فالمثبت بالفقره حكم الدليل من حيث انه نظر والمثبت بالكسر حكمه من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه  
 نظرا فلا يلزم اثبات الشئ بنفسه لتغير الحثيثين ثم اعلم ان لهم في تحرير النظر المنصوص الذي يكون عنوان موضوع الشخصية  
 الضرورية عبارات اولى ما ذكره الشارح فالنظر المنصوص هو قوله قولنا العالم متغير لكل متغير جادث يفيد العلم يحدث العالم  
 بالضرورية وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه انتهى فاذا جعلنا ذات هذا النظر المنصوص موضوعا  
 وقلنا هذا القول يفيد العلم في القضية الشخصية الضرورية لما ذكره بصحة كل نظر مقرون بشرائطه ونحن لا نحتاج في هذه  
 الشخصية الا الى تصق الموضوع من حيث خصوص ذاته ولا نحتاج الى ان نعلم انه من افراد النظر ام لا الثانية ما ذكره شارح  
 المواقف وهو ان يقال النتيجة في كل نظري قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما تقريبا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك  
 فهو حق قطعا فالنتيجة في كل نظري قياسي صحيح حقة قطعا فان قضيتان بدعييتان تفيدان العلم بالضرورية فهذا هو النظر المنصوص  
 فاذا جعلنا ذات موضوعا وقلنا هذا القول يفيد العلم في القضية الشخصية الضرورية في تحقيق هذا للنعم اى منع الدر زيادة  
 تفصيل لا يليق بهذا الكتاب فانه قد اعترض عليه بان الشخصية كيف تكون ضرورية مع انها دخلت في تلك الكلية في الواقع فاما ان  
 ثبتت بنظر اخر وهم جرائلزم التسلل اربع فيلزم الدر لجيب بان الشخصية ضرورية مثبتة بالكسر اذا اعتبرنا موضوعها من حيث  
 ذاتة ونظريته مثبتة بالفقره اذا اعتبرنا موضوعها فردا من افراد النظر القضايا مختلف وذلك بحسب العنوان فان قولك صانع العلم  
 مرجح نظري وقولك الواجب موجب بدعي كذا افادة بعض المحققين ولا يخفى ان فيما اختاره الاما خلاصا عن هذه التكاليف وما  
 ثبت منه اى من العلم الثابت بالعقل فمن بيان للوصول والضمير للعلم وزعم بعض من يدعى العلم ان من بمعنى الباء والضمير للعقل  
 بالبداهة اعلم ان لهم في البديهي والضروري اصطلاحات مختلفة تختلط على الناظر وايضا في كلام الشارح نوع تخليط فلنقدم حكاية  
 مصطلحاتهم فاحدها وهو المشهور ان العلم ان حصل بالدليل تنظري ويسمى الكسبي والاستدلالى كالعلم بحديث العالم وان حصل  
 بلا دليل ضروري منقسم لسبعة فمن ادلى يسمى البديهي لا يحتاج الى غير تصق الطرفين كالعلم بان الكحل اعظم من الجزء ومنه نظري  
 يحتاج الى واسطة حاضرة معها كالعلم بازا الاربعة منقسم بمساويين ومنه حسي كالعلم بالبصرات ومنه وجداني مدرك بالحواس الباطنة  
 كالعلم بالجويع والعطش ومنه حدي كالعلم بان القمر مستضي بالشمس ومنه تجريبي كالعلم بازا السامههل ومنه تواتري كالعلم بوجوب  
 بغداد وثانيها ان العلم ان حصل بالدليل فكسبي وتنظري واستدلالى وان حصل بدنه بدعي ضروري منقسم الى سبعة ولا فرق  
 بين الاصطلاحين الا ان البديهي على الاول قسم من الضروري وعلى الثاني مساوية وثالثها ان العلم ان كان للقدرة مدخل في حصوله  
 فاكسبي منقسم الى نظري حسي حدي تجريبي تواتري اما النظري فظاهر اما الحسي فلا يضر للحالة الى المحسوس ومقتضى الاختيارى اما الثلاثة الاخيرة فمفسر لها على

الاصح ان يقال رويان كما في المقدمة

مدخل في حصوله ضروري منقسم الى اولي وفطري ووجداني ورابعها ان العلم ان استقل القدرة في حصوله فاكسابي وهو الحاصل  
 بالنظر والاستدلال وان لم يستقل فضروري منقسم الى اقسام السبعة فان للحسي وللدهسي والتجري والتواتري وان كان للقدرة  
 مدخل في حصولها لكن القدرة غير كائنية فيها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدربل تتوقف على امور لا نفهم ما هي وكيف حصلت  
 خامسها العلم ان كان بلا اختيار فضروري والا فكبسي منقسم الى ضروري حاصل بلا استدلال واستدلال حاصل معه وفي تفسير  
 الاختيار وجهان احدهما مدخلية الاختيار ثانيهما استقلاله كما امر في الوجه الثالث والرابع ثم رجع الى الشرح فنقول لظاهر عند  
 المصنف اختيار الاصطلاح الثاني ولا اعتبار على عبارته ولكن الشارح فسره بالوجه الاول من الاصطلاح الخامس وجعل الحمل في قوله  
 ما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي من باب حمل العام على الخاص نحو قولك ما يكون انسانا فهو حيوان ولا يخفى ما فيه من  
 التكلف والذي حمل عليه توجيه كلام البداية وذا عجب كالنعامة تزك بضمها وتخضن بيض غيرها اي باول التوجه اي توجه  
 العقل والبداية واللغة اول جرى الفرس من غير احتياج الفكر اي النظر واورد عليه ان الحاصل باول التوجه في اصطلاحهم  
 هو البديهي الاول وما لا يحتاج الى التفكير الاول والحسي والدهسي والتجري ونحوها ففي الكلام نوع تافرا لا فضل ان يقال من غير  
 احتياج الى شئ اخر من نحو حس احد من التجربة اجيب اذ لا بد ان اراد بالفكر المعنى اللغوي لا النظر فالمعنى من غير احتياج الى الملاحظة  
 امر اخر من فكر احد من نحو كونها ثانيا بان قوله من غير احتياج تفسيره اول التوجه فليس معنى الاول التوجه ما يخص الاوليات بل معناه  
 عدم الاحتياج الى النظر وانما ذكر اول التوجه بيانا للنسبة بالمعنى اللغوي وفيه نظر لانه انما يصح لو حمل عبارة المصنف على الاصطلاح  
 الثاني من ادراج الحسي والدهسي والتجري في الضروري ولكن الشارح حملها على الاصطلاح الخامس فادرجها في الاكتسابي فهو ضروري كالعلم  
 بان كل الشئ اعظم من جزء فانه بعد تصو معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شئ بعد التوجه ومن توقف فيه حيث زعم  
 ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم منه ومثل هذا التفاوت الفاحش انما يتصور بحسب العادة في الرحم عند تكون  
 الجنين وهذا بانصراف اكثر النطفة وما يمدها من دم الطمث الى خلق عضو احد اما بعد التولد فلا يتصور هذا العظم الفاحش  
 في اليد عادة ولتقوم اكثر ما يتوهم ولذا زعم بعض المحشين ان معنى الكلام هو انه يجوز ان يخلق الله تعالى يد انسان اعظم منه والمشهور  
 هو التمثيل بالرجل وهذا ليس بعيد فان دار الفيل يعرضها من نفق بلغم وسواد فيها فتعظم جدا مع انها عضو عظيم فلا بعيد ان  
 يزيد على بقية البدن لم يتصور معنى الكل والجزء وذلك لان الكل هو مجموع اليد وبقية الاعضاء والجزء هو اليد فقط وقد يشكك  
 برجمين آخرين احدهما ان الجسم مركب من الهولي والصورة ولا يجوز ان يقال انه اعظم من احدهما اجيب بان المراد الاجزاء  
 المقدرية وهي المتبادرة عند الاطلاق ثانيهما انه لا يصح عند القائلين بتكوين الاجسام من الجواهر الفردة اذ ثبتت الاعظمية  
 في الكل لا يتصور بدون ثبوت الاصغرية في الجزء والعظم والصغر من توابع المقدار ولا مقدار للجزء وما ثبت منه بالاستدلال الى  
 بالنظر في الدليل سواء كان الاستدلال استدلالات من العلة على المعلول كما اذا ارى نارنا فاعلم ان لها دخانا ويسمى الدليل ليمينا  
 بكسرتين فتشديد منسوب الى ليم بكسر ففتح او من المعلول الى العلة كما اذا ارى دخانا فاعلم ان هناك نار ويسمى الدليل انيا بكسرتين

فتشيد بالنسبة الى ان بالكسر احد حروف المشبهة بالفعل وقد يخصر الاول باسم التعليل والثاني باسم الاستدلال للفرقة فهو  
الكتابي اي حاصل بالكسب وهو اي الكسب مباشرة الاسباب اي استعمالها واصلة تلاقى الشخصين بحيث يمس بشرة احدهما بشرة  
الاخر بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات عطف تفسير للصرف في الاستدلاليات وكلا الصغائر بالكسر اعجام الغين كوشر نهان  
وتقليب الخدقة اي تحريك العين نحو البصريات وسميت خدقة كاحراق الجفن بها اي احاطته ونحو ذلك في الحسيات كوضع  
الثمن على الانف ونشق الهوام ووضع الكف على الملموس ووضع الطعوم على اللسان وبالجملة فهذه العلوم الحسية يكون للاختيار يدخل  
فيها بحيث ان شاء العقل كسبها بصرف الحواس اليها وان شاء لم يكسبها بصرف الحواس عنها كتمبيض العين وسد صمغ الاذن فهي اخلت  
في الاكتسابي وادرج عليه ان تولكم الكل اعظم من الجزاء ايضا يتوقف على اسباب اختيارية كتصو الطرفين والتوجه فينبغي ان يكون  
الكتابيا اجيب بان المراد بالاسباب الاختيارية ما سوى تصو الطرفين والتوجه فالاكتسابي اي اذا نظر ان الاستدلال ما ثبت  
بالدليل والاكتسابي ما حصل بالاختيار فالاكتسابي اعم من الاستدلال لانه اي الاستدلال الذي يحصل بالنظر في الدليل  
نقل استدلالا لكتابي لان النظر في الدليل اختياري ولا عكس اي ليس كل اكتسابي استدلالا كما لا بصار بالكسر اي كالعلم  
الحاصل بالرؤية للحاصل بالقصد والاختيار فهو اكتسابي لا استدلالا واذا عرفت هذا علمت ان حمل الاكتسابي على ما ثبت  
بالاستدلال على ما قرره الشارح هو نحو قولك ما كانا نانا فهو حيوان ولا يخفى على العارف باساليب الكلام انه غير جيد في  
هذا المقام لانه يفوت المقابلة التي قصدها المصنف بيقوله بالبداية وقوله بالاستدلال ولانه كما ان الضروري منحصر  
في ما ثبت بالبداية فينبغي ان يخصر الاكتسابي فيما ثبت بالاستدلال ولان الظاهر كما هو المعلوم من عادة القوم ان المصنف قصد  
تعريف الضروري والاكتسابي فالانصب تفسير حمل كلام المصنف على الاصطلاح الثاني من الاصطلاحات الاربعة وهما اورد على  
تفسير الشارح انه يلزم على المصنف اجمال ذكر كثير من العلوم اليقينية كالحسي والتجري والحدي والتوازي لانها ليست تحصل  
بادلا للتوجه حتى تدخل في الضروري ولا بالاستدلال حتى تدخل في الاكتسابي وقد يجاب بانها حاصلة باول التوجه على تاسع  
المشائخ لعدم تعلق غرضهم بتفصيل الحدي والتجربة ونحوهما كما مر في بحث حصر الاسباب ولذا جعلوها حاصلة بالعقل فقط  
وازترسب فيها حدس او تجربة ونحوها واما الضروري فنقد يقال في مقابلة الاكتسابي كما في كلام المصنف ويفسر الضروري  
حينئذ بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وهذا التفسير منقول عن القاضي ابوبكر الباقلاني اي يكون حاصلا من غير اختيار  
للمخلوق وتفسير كلام القاضي بهذا مما اختاره الشارح ادخال الحسي في الاكتسابي والمعلوم من كلام السيد السند في شرح المواقف  
ان معنى كلام القاضي ان لا يستقل تدبيرة المخلوق في حصوله فعلى هذا يكون الحسي من الضروري وقد يقال الضروري في  
مقابلة الاستدلالا ويفسر الضروري حينئذ بما يحصل بدون تكرر ونظري دليل ومن ههنا اي من اختلاف اصطلاحهم في  
تفسير الضروري جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اکتسابيا وهذا على التفسير الاول اي حاصلا مباشرة الاسباب بالاختيار و  
بعضهم ضروريا وهذا على التفسير الثاني اي حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض بين كلام صاحب البداية وهو الامام

نو الدين البخاري ووجه المناقض انه قسم العلم الى ضروري واكتسابي ثم قسم الاكتسابي الى ضروري واستدلاني فجعل الضروري  
 قسما للاكتسابي اذ هو قسمه ثانيا وهذا تناقض ووجه اندفاع المناقض ان الضروري الذي هو قسم الاكتسابي غير الذي  
 هو قسمه وهو قسم المناقض الاشتراك الاسمي حيث قال ان العلم للمخادث احتراز عن علم الحق سبحانه فانه لا ينقسم الى هذه الاقسام  
 نوعان ضروري وهو ما يوجد في الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده قيل يدل على ان الوجود زائد  
 وهو خلاف مذهب الاشعري وعندي انه اعتراض سخيف فان الاضافة كثيرا ما تقع بين اسمي الشيء لتغاير اعتباري  
 تقول ذات الحق سبحانه ونفس زيد وتغير احواله قال نو الدين كالصحة والمرض والجوع والعطش واللذة والام ويشترط  
 في هذا النوع جميع الحيوانات انتهى واكتسابي وهو ما يوجد في الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد اى كسبه وانما لم يصر  
 لتلايد هب وهم البتدي الى ارجاعه الى الله سبحانه وهو اى الكسب مباشرة اسبابه اى اسباب العلم وهذا ايضا يشترط  
 فيه الحيوانات اذ لها الاصغاء وتقليب الحدة واسبابه اى العلم ومن ارجع الضمير الى الكسب فقد وهم ثلثة الحواس السليمة والخبر  
 الصادق ونظر العقل اذ توجه العقل لا النظر المتعارف ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر اى  
 باول التوجه من غير تفكر قد مر البحث عليه فيما سبق من كلامه "تارة كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلاني بختاج فيه الى نوع  
 تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان انتهى كلام البداية واورده عليه ان الحدسي والتجربي ونحوهما تخرج عن القهين واجيب  
 اولا بجعل قوله من غير تفكر تفسيرا الاول النظر ثانيا بانها حاصلة باول التوجه على تسامح المشاعر كما مر في دفع هذا الايراد عن  
 كلام الشارح وان لم يصح للجواب الاول هناك بعض كلامه كان مانعا عنه بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الالهام قال المصنف  
 والالهام المفسر بالقاد المعنى اراد ما يقابل المحسوس لا ما يقابل اللفظ في القلب بطريق الفيض يقال فاض للموضوع اذا امتلأ  
 بالماء حتى سال من جوانبه ثم نقل الاعطاء للخير الكثير بلا استحقاق وعود وانما قيد الالفاء بلفظانين الاول الاحتراز عن  
 الوسوسة الشيطانية ومن زعم ان الفيض يعم الخير والشر فلا بد من ان يقال بطريق الخير ليخرج الوسوسة فلم ينتبه استعمالهم  
 الثانية الاحتراز عن العلم للحاصل بالاكتساب وانما قيد الالهام بهذا التفسير لانه قد يكون بمعنى الوحي الالهي الى انبيائه وهو  
 مفيد اليقين قطعاً ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق خلافا لبعض الصوفية والشيعة مستدلين بوجه  
 احدها قوله تعالى فاعلمها فجوحها وتقونها اى علمها بها لا يقارع في القلب ان هذه طاعة وهذه معصية اجيب بان المعنى اعلمها  
 بانزال الوحي على الانبياء الثاني قوله تعالى وادحي بك الى النحل فاذا اللهم اليها حتى عمرت المصالح فالمؤمن اولى بالانبياء سبحانه  
 شرح صدقه بنورة اجيب بان كلامنا في المعنى الذي لا يدعي انه من الله اذ من الشيطان اذ من النفس اما النحل فقد خلق الله  
 سبحانه فيها العلم حتى عرفت انه امر من الله الثالث قوله تعالى امن شرح الله صدقه للاسلام فهو على نون من ربه اجيب بان  
 المؤمن شرح صدقه بنو الاستدلال بالبراهين المحققة الرابع قوله عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله اجيب اولا  
 بانه موضوع كما ان الصغاني وفيه نظران السيوطي صححه وهو اعرف بالحدِيث من الصغاني وثانيا باننا لا ننكر حصول العلم لكننا لا

بجعله حجة على الغير وثالثا بان الفريسة ظنية وكلامنا في اليقين الخامس ان وابصته سال النبي صلى الله عليه وسلم عن البر والاثم  
 فقال ضع يدك على صدرك فما حاك في قلبك فدعه وان انتاك الناس فعمل شهادة قلبه حجة فوق فتوى العلماء اصحاب الحجج و  
 الجواب عندي اولا بانها في الامور التي يكون للاستفتى باعرف بها من المفتي ككون الشيء ملكا له او غير ملك ولذا قال بعض القضاة المتحاشين  
 عالمان والى جاهل يتحاكمان وثانيا بانها امران يعمل باجتهاده ودليله وقد تقرر انه يجب على المجتهد ان يقدم اجتهاده على اجتهاد غيره  
 السادس ان عمر كان صاحب الهام كما في الحديث اجيب بان ثبوت هذه الكرامة له مسلم اما كونها حجة على الغير فمنسوخ  
 ولذا كان عمر يدعوى الكتاب والسنة والدليل الشرعي لا الى الهامة واستدل فكشف النار على بطلان حجية الالهام بوجه احدها  
 قوله تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فالزعم الكذب بجزمهم عن البرهان فلو كان الالهام حجة لما تحقق معجز الكفار لانهم يمكنهم  
 دعوى الالهام الثاني ان الواقع في القلب قد يكون مزاجا كالحوى وقد يكون من الشيطان لقوله تعالى وان الشياطين ليوحون الاديانهم  
 او من وسوسة النفس لقوله تعالى ونعلم ما توسوس به نفسه ولا يمكن التمييز بينهما قلت ذكر الصوفية التمييز بها اجيب بان يكون حينئذ  
 استدلال الالهامة الثالثة قوله عليه السلام من قرء القرآن برأيه فليتبوا مقعده من النار والتفسير بالراء المستفاد من النظر والدليل  
 جائز اجابنا نعم ان الراء بلا استدلال مذموم حتى متعدي المنفى يريد به اي بالهام الا اعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة اي لو كان  
 الهام سببا للعلم لبطل حصر سببه في خمس وخبر العقل قالوا يمكن للجواب بوجه آخر وهو ان الالهام مندرج في العقل كما ادرج الحدس  
 والتجربة والوجدان فيه والقول لا يبعد ادراجه في الحدس وكان ايدى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشيء لانه المطابق لما سبق من  
 قوله واسباب العلم ثلاثة وقوله واما العقل فهو سبب للعلم ايضا الهامة حاول اي اراد التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما  
 اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالركبات والكليات والمعرفة بالبيانات والجزئيات فيه لف ونشر لزم في الفرق بين العلم والمعرفة  
 اقول احدها ان العلم ادراك المركب والمعرفة ادراك البسيط اي غير المركب ووجه تسمية غير المركب بسيطا ان البسط في اللغة ضد القيد و  
 منه سمي الوسيط بسيطا لانها لا تذهب في الاطراف لا كما لقيد الملازم لكان واحدا ولما كان اجزاء المركب يتقيد بعضها ببعض بخلاف  
 غير المركب فسمى بسيطا وهذا الوجه من خواص الكتاب ثانياه ان العلم ادراك الكلي والمعرفة ادراك الجزئي وقد ينسب الترجمة الاولى الى علماء  
 العربية والثاني الى الحكماء وعندي في الاول نظرا لما نجدهم يزاولون امثال هذه الالفاظ والاحداث وقد يستدل على صحتهما بان يقال  
 عارف بالله لا عالم بالله ثالثة ان المعرفة ادراك مسبوق بالعدم والعلم اعم رابعها قال الامام الراغب الرضفاني في الذريعة ان المعرفة  
 ادراك الشيء بتدبر وتفكر فهي اخص من العلم ولا يجزئ استماعها في البديهيات خامسها قال صدر الشريعة المعرفة ادراك الجزئيات  
 عن دليل وهذا اخص من التفسير الثاني للتقيد بالدليل ولذا قيل في تفسير الفقه بانه معرفة النفس ما لها وما عليها وهو محكي عن  
 الامام الاعظم انه لا يشتمل علم المقلد واحتج بعض هؤلاء الفارقيين على قوله بانه يقال بانه سبحانه عالم لا عارف وقد ظهر لك ان هذا  
 لا يقوم حجة على قول بعينه من الاقوال المذكورة لان اطلاق العارف ممنوع على كل قول منها على الالهام وقينية فيجب ان يكون عدم  
 الاطلاق لعدم كالأذن وان صح لغة سادسها قال امام ابو القاسم الحكيم السمرقندي المعرفة ادراك الاشياء بصحتها واسماها والعلم ادراكها

بحقانتهم أسبابها ان العلم في التصديقات والمعرفة في التصورات تأمنها ان المعرفة هو الادراك الثاني من ادراكين تخلل بينهما عدم كما اذا درك  
شيئا ثم نيته ثم ادركته الا ان تخصيص الصحة بالذکر هو لوجه له يريد ان ذکر المعرفة بدل العلم موجه بما ذكرنا لكن ذكر الصحة مستدرك  
لاوجه له اذ يكفي ان يقال ليس من اسباب معرفة الشيء بل لفظ الصحة قد يروم خلاف المقصود وهو انه سبب للمعرفة بفساد الشيء لا صحة  
واجب بان الصحة بمعنى الثبوت لقول الشاعر

صح عند الناس اني عاشق      غير ان لم يعرفوا عشقي بمن

وذكر بان الاستدراك واثام خلل المقصود باق وقال بعض المحشين اراد بالشيء الحكم الذي هو الرقوع او الالاقوع ومعنى الصحة مطابقة  
للوامر ومعرفة هذا الحكم هو العلم التصديقي ثم الظاهر انه المصنف اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق الا اكثرهم  
كما يحصل بالحس والخبر والعقل وذلك لان اهل الالهام في غاية الندرة ويصلح للزام على الغير كما يصلح له العلم العاقل بالاسباب  
الاشقة والآي وان لم يكن المراد ذلك فلا شك انه قد يحصل به العلم لصاحب الالهام وحده فلا يصح قول المصنف ليس من اسباب  
المعرفة بل قد ذكر بعض الاكابر ان العلم الصحيح هو المأخوذ عن صاحب الشرع والمعلوم بالالهام والكشف واما الاستدلال العقلي  
فضعيف ولا يجيد صاحبه مخلصا عن تعارض الأدلة ووردت الشبهات بخلاف الالهام وهو لا يميزون بين الخطرات الرحمانية الشيطانية  
بنو الباطن وذكر بعضهم ان بعض العلماء دخل على الامام الرازي رحمه الله فوجده باكي فاسأله فقال ابكي على ضياع العمر في غير شيء قال كيف  
وانت امام الامة قال كنت احكت مسألة بالدلائل وكنت كلما تذكرتها اتمت على صحتها برهانها اشك فيه وهذا منذ سنين كثيرة  
ثم ظهر علي الآن انها باطلة معدلة لها فاحان ان يكون كل ما عندي من العلم كذلك وقد ورد القول به في الخبر اي الحديث النبوي  
كقوله عليه الصلوة والسلام اتقوا فاسدة المؤمن فانه ينظر بنو الله وضعفه بعض المحدثين وللحق انه صحيح ووقع في بعض النسخ نحو  
قوله عليه السلام الهدي ربي لم استخضر لهذا الحديث تخريجاً ولم يذكره القاري الهروي في تخريج احاديث الشرح وفيه نظر لان الالهام  
الانبياء روي خارج عن البحث وانما الكلام في الهام غيرهم وقد حكى عن كثير من السلف واولئك ما ذكره شارح لكر المصنف اسرار  
حصر الاسباب لطلق العلم لا للعلم الذي يصلح للزام فلا يصح حصره اللهم الا ان يلتزم انه لم يقيد بالعلم الذي لا يقوم حجة على الغير  
اعلم انه يرد على حصر الاسباب اعتراض اخر وهو ان خبر الواحد والتقليد قد يفيدان العلم فالاسباب خمسة فاجاب عنه بقوله واما  
خبر الواحد العدل هو المؤمن البالغ العاقل الذي يوقى فرائض الله والواجبات والسنن المؤكدة ولا يرتكب الكبائر ولا يدوم على الصغائر  
ولا يفعل ما يخل بالمرادة كالبول على الطريق والاكل ماشيا في السوق وتقليد المجتهد المجتهد هو القادر على استنباط الاحكام الشرعية  
من القران والسنة والاجماع والقياس ويشترط فيه العلم بما يتعلق بالاحكام من الآيات ويقال هي نحو خمسمائة ومن الاحاديث ولا  
يشترط الحفظ بل سرعة الاحضار عند الحاجة وبما اجمع السابقون وبوجود الاستدلال المذكور في اصول الفقه والاجتهاد باق الى  
آخر الدهر ومن ثم انه لا يمكن في هذه الازمنة فقد تحكم ونفى علم غيره بجهد نفسه ثم من لم يكن مجتهدا وجب عليه اتباع المجتهد لقوله  
قال فاستلوا اهل الذکر ان كنتم لا تعلمون ولا يتبع السلف علم ذلك وهذا لا يتبع يدي تقليد ربي والتمتع بعباد القلادة في العنق ويكنى

به عن التسليم والانتقاد ثم المعهود من السلف عدم الاختصاص بتقليد مجتهد واحد لكن حدثت الأهواء المختلفة وصار المتهاونون بالدين يبتغون الرخص من كل مذهب حتى كان أفعالهم باطلت بسبب إجماع المركب كصلة من ادعى ومس ذكره بفتوى الشافعي و  
 الخنفي فاتفق العلماء على الزام المقلد بمجتهد واحد ونظر في عظماء المجتهدين فلم يجدوا في أهل لتدوين منهم كالعلماء الأربعة فاتفقوا  
 على أن يتقلد المجتهد أحدهم وهل يجوز الرجوع فالحق لا إلا إذا غلب ظنه على أن غير هذا للمجتهد اعلم ويجوز تقليد غيرهما المذهب  
 في مسألة واحدة استيناها ما بعد العمل فيها على وفق صاحب المذهب فلا إلا إذا اشتدت الحاجة فيجوز الرجوع إلى قاضي مذهب  
 آخر ليفتي بما يستتبه وهذه الفوائد مما تحفظ وقد يفيد أن الظن والاعتقاد للجازم الذي يقبل الزوال لف ونشره رتب أي خبر الواحد  
 يفيد الظن والمراد بالواحد ما لا يبلغ عدد التواتر الواحد الحقيقي والتقليد يفيد الاعتقاد القابل للزوال فإن المقلد قد يظهر له أن  
 المجتهد الآخر أكثر علما وصوابا ويقدره وقد يبلغ درجة الاجتهاد فيجد ليلا على خلاف ما كان يعتقد فيزول اعتقاده ومن عجائب  
 هذا الباب أن الطحاوي كان شافعي المذهب فقرأ في كتابه الجامع إذا ماتت وفي بطنها ولد حتى لم يشق بطنها خلافا لابي حنيفة و  
 كان الطحاوي تولد مشققا فقال لا ارضى بمذهب رجل يرضى بملاكي فترك مذهب الشافعي وصار من عظماء المجتهدين على مذهب  
 الحنيفة وأتاه بعد ذلك فيهم بعد الثلاثة مثل الطحاوي وابن الهمام لا حاطتها بعلم الحديث فكان أراد بالعلم ما لا يشتمها أي كأن المصنف  
 أراد بالعلم في قوله وأسباب العلم ما لا يشتم الظن واعتقاد المقلد أي أراد العلم اليقيني فلا بأس بخروج الأسباب المفيدة لغير اليقين عن  
 الحصر والآن ان اريد بالعلم ما يعبر الكل كما هو مصطلح الحكماء فلا وجه لحصر الاسباب في الثلاثة وأورد عليه ان قوله كان للظن نينا في  
 ما سبق في تعريف العلم من الجزم بان العلم عندهم مقابل للظن ولعل هذا رعاية لما اشتهر من تعميم اطلاق العلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في حدوث العالم قال والعالم مشتق من العلم وقد جاء فاعل بالفخر لما يفعل به كالتختم لما يختم به والطابع لما يطبع به فكذلك  
 العالم لما يعلم به الشيء ثم غلب فيما يعلم به الخالق سبحانه أي المصنوعات لأن الناظر فيها يعلم أن لها صانعا ويطلق على مجموعها على اجناسها و  
 يجمع بالنظر إلى الثاني على عالمين وعوالم ولا يطلق على أفرادها فلا يقال زيد عالم ولذا قد يزعم أنه جمع لا واحدا له من لفظه وإن العوالم و  
 العالمين جمع للجمع أي ما سوى الله تعالى ما موصولة وسوى ظرف بمعنى غير منصوب بفعل عام محذوف أي كان من الموجبات بيان  
 للموصول وفيه احتراز عن الامور العدمية مما يعلم به الصانع بيان ثان للموصول او للموجبات والمثمن هو انه من جملة التعريف للاحتراز  
 عن صفات الحق سبحانه ولكن الشارح اختار اخراجه بقوله ما سوى الله فعلى هذا يكون اشارته الى وجه التسمية بعد تمام التعريف اعترض  
 عليه بان الصانع لم يوجد في كلام الشارع وقد ثبت ان الاسماء الالهية توقيفية واجاب الشيخ تقى الدين السبكي بانه قوي في الشاذ صفة  
 الله بدل صيغة الله وقال آخرون لا حاجة الى الشاذ لقوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء واودع عليها ان الاكفار بالمصد انما  
 هو مذهب بعضهم وقال السيوطي بل جار مصرح في الحديث عن حذيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله صانع كل  
 صنعه وصنعه سواه الحاكم في المستدرك يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النباتات وعالم الحيوان قيل جمع الاولين لا شتما لهما

على اجناس مختلفة منطبقه بخلاف الاخيرين الى غير ذلك كعالم الافلاك وعالم العناصر وعالم الملائكة وعالم الجن فيخرج عن تعريف العالم بقوله ما سوى صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست بينها وهذا مبني على مصطلح الاشاعرة من ان العينية هو الاتحاد في المفهوم والغيرية هو امكان انفكاك صفات الحق سبحانه لا عينه لعدم اتحاد المفهوم ولا غير لعدم امكان انفكاك وهذا الاصطلاح محل كثير من المطاعن وكان الاحسن حمل قوله ما سوى الله على المعنى اللغوي واخراج الصفات بقوله مما يعلم به الصانع كما فعله القوم بجميع اجزائه من السموات وما فيها كالنجوم والملائكة والجن والارض وما عليها كالغياص والوايد لما كان المقصود من هذا الكلام واضحا وهو تعبير الحكم على كل موجود علوي وسفلي لم يدف التدقيق الفلسفي بان يقول السموات وما عليها وفيها والارض وما عليها وفيها وتحتها واما البجرات فغير ثابتة عند المتكلمين فلا حاجة الى التعرض بها وقد ذكر الفضلاء من المفسرين في جمع السموات وافراد الارض نكاحات منها ان السموات طبقات متفاضلة مختلفة الحقائق والارض طبقات متصلة متفقة للتحقق وقال الامام الرضا في مساندة ما بين الارضين حديث وليس بثابت ومنها ان جمع الارض ثقيل وهو ارضوان يفتحين ومنها ان عدد السموات معلوم للخاصة والعامة بالنظر الى الحركات المختلفة بخلاف الارض فانه انما علم من جهة الشرع ولذا كانت العرب تستعمل السموات جمعا والارض مفردا ثم نزل القرآن بلغتهم وهذا الوجه من خواص الكتاب محدث اي مخرج من العدم الى الوجود خلافا لبعض الطبيعيين حيث زعموا ان يخرج نفسه من العدم الى الوجود وهم يصادمون البداهة في تجويزهم الرجحان بلا مرجح وقد ينسب هذا القول الى يعقوب بن يعقوب بمعنى انه كان معدوما فوجد صرح بذلك لا الفلاسفة قد يعترفون بان العالم خرج من العدم الى الوجود بمعنى انه بالنظر الى النفس معدوم وباجداد الموجود موجود خلافا للفلاسفة لا بد في شرح المقام من تقديم مقدمات المقدمة الاولى زعم ارسطاطاليس واتباعه ان الجسم مركب من جوهرين احدهما الهولي وثانيهما الصورة للعالة في الهولي وتسمى الصورة الجسمية ودليلهم ان الجسم متصل بذاته ولا مفصل فيه كما يشهد به الحسن فاذا عرض عليه الانفصال فلا شك ان المتصل الواحد انعدم وحدث متصلان ضرورة ان الواحد غير الاثنين ثم لا بد ان يكون شئ مشترك بين القسمين وياتيان للحالين والالكان التقسيم اعدا ما للجسم بالكلية وايجاد الجسمين الاخرين من العدم واللازم باطل بالضرورة فهنا المشترك هو الهولي وذلك الامر المنعدم بالانقسام هو الصورة وانما كان الهولي جوهر البقا كما مع توارد الصور عليها وانما كانت محلا للصورة لانصافها بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية بواسطة الصورة فللصورة اختصاصا صرناعت بالهولي وهو الحلول المقدمة الثانية قالوا الاجسام بعد انفقاتها في حقيقة الجسمية مختلفة الطبائع والاشكال والحر والبارد واللبن والنفث ان الجسم شيئا اخر هو مبدئ تلك الاشياء ومن الصورة النوعية لاجسام تتنوع بها انواعا وهي جوهر عند قوم وعرض عند آخرين المقدمة الثالثة الصورة الجسمية ماهية نوعية هي الجوهر الممتد في الجهات والموجود في كل جسم فرد منها ونسبة تلك الافراد اليها كنسبة زيد عمر الى الانسان والهولي لا تنفك عن فرد من افرادها ويحيز تواردا افراد الصورة على هولي واحدة المقدمة الرابعة الصورة النوعية ماهية جنسية تحتها انواع مختلفة للحقائق كالصورة النوعية للنار الصورة النوعية للماء نسبتها الى النوعية المطلقة كنسبة الانسان والفرس الى الحيوان المقدمة الخامسة الصورة النوعية قد تبدل بصورة اخرى فينقلب نوع الجسم كما ان ينقلب هواد وبالعكس والهولي في



الخالين واحدة المقدمة السادسة الشكل هيته تقرض السطح والجسم من احاطة حد واحد به او حد واحد فلهذا الواحد محيط بالسطح كما في  
 الدائرة والجسم كما في الكرة والحدود المعينة بالسطح كما في المثلث وبالجمم كما في السيف ولترجع الى الشرح حيث ذهبوا الى قدم السماوات  
 بموادها بتشد يد الدال جمع مادة والمراد بها الهوى وصورها اي الصور الجسمية والنوعية وازاد بعض المحشين الصورة الشخصية  
 وهي اما الاشخاص الجزئية من الصورة الجسمية والنوعية اذ في كل جسم شخص من الجسمية وشخص من النوعية واما عبارة  
 عن الاعراض التي يمتاز بها اشخاص الماهية الواحدة واشكالها اي الكروية وقد يزعم ان الاشكال عطف تفسيري للصور و  
 هذا جهل عظيم وبالجملة زعم الحكماء انه لا حادث في السموات الا الحركات الجزئية والوضع الجزئية اذ قلت شكل الافلاك واحد  
 هو الكروية فواجه الجمع قلت لان اراد الكروية القائمة بكل فلك او لان بعضها كرات مصممة كالكوكب وبعضها كرات مجوفة  
 متشابهة الثخن كالفلك الاعظم وبعضها غير متشابهة الثخن كالمتممات وقدام العناصر وهي اربعة بالاستقرار النار والهواء والماء  
 والارض جمع عنصر يضم العين والصاد وهو الاصل وسميت عناصر لانها اصول المواليد الثلاثة اعني الحيوان والنبات المعدن  
 بزعمهم ولا رى مانعا عن ذلك من حيث الشرح بموادها اي هيولياتها وصورها المشهور من مذهب الحكماء ان هيول العناصر  
 قديمة مشتركة بينها وان صورها الجسمية قديمة بالنوع والنوعية قديمة بالجنس لا بالنوع اما قولهم ان الجسمية قديمة بالنوع  
 فعناه ان نوع جسمية الماء مثلا مستمر الوجود اذ لا يبدى بوجوه بعض اشخاصها عقب بعض لان هيول العناصر لا تنفك عن شخص  
 من نوع الجسمية واشخاص الجسمية تقف بالانفصال والانفصال بالحاصل ان نوع الجسمية قديم واشخاصها حادثة واما  
 قولهم ان صورها النوعية قديمة بالجنس فعناه ان جنس الصور النوعية مستمر الوجود اذ لا يبدى بوجوه نوع منها بعد نوع وتغاب  
 انواعها بحيث لا يخلو هيول العناصر عن نوع من الصور النوعية فلم يزل نوع من العناصر في جوف تلك القمر واما قولهم ان صورها  
 النوعية ليست قديمة بالنوع فلاز العناصر تنقلب بعضها ببعض فيجوز ان يكون عنصر النار حاد ثامقلبا عن الهواء وهو  
 حاد ثامقلبا عن الماء وهو عن التراب او بالعكس فيكون كل نوع من تلك الصور النوعية حاد ثا وجنسها قديم هذا غاية توضيح  
 مذهبهم لكن بالنوع اي لكن صور العناصر قديمة بالنوع وقد علمت ان مذهبهم قدم الجسمية بالنوع والنوعية بالجنس فكلام  
 الشارح يحتمل وجوها احدها انه اراد الصور الجسمية الثاني انه اراد بالنوع النوع الاضافي وهو يعنى النوع والجنس فعلى هذا يكون  
 المراد بالصور ما يعنى الجسمية والنوعية الثالث انه اراد بالصورة الجسمية والنوعية وبالنوع الحقيقي ولكن لم يرخص بقولهم الصورة  
 النوعية قديمة بالجنس اما اول فلان جواز الانقلاب لا يفيد وقوعه واما ثانيا فلان حدث نوع من العناصر يشكلى على قولهم بقدام  
 المواليد الثلاثة المركبة من العناصر اربعة باجماعهم فان قدم للمواليد يستلزم ان يكون كل من نوع النار والهواء والماء والارض  
 قديما وهذا يوجب ان تكون صورها النوعية قديمة بالنوع لا بالجنس لان القدام بالجنس انما يكون في انواع حادثة متعاقبة  
 بمعنى انها لم تخل قط عن صورة ما تفسره على الوجه الاول از العناصر لم تكن خالية عن فرد من نوع الجسمية وعلى الثاني انها لم تخل  
 عن فرد من نوع الجسمية ولا عن نوع من جنس النوعية وعلى الثالث انها لم تخل عن فرد من نوع الجسمية ولا عن فرد من نوع النوعية

هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام نعم اطلقوا القول بحديث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العلم اني  
 جواب عن سوال مقدّم تقرير السوال انك قد حكيت عن الفلاسفة القول بقديم السموات والعناصر ونحن نجد هم يصرحون بان  
 ما سوى الله تعالى حادث وحاصل الجواب اننا سلمنا انهم يصرحون بالحديث لكنهم يفسرون حديث العالم بمعنى آخر غير مناف  
 للالزمية وهو الاحتياج الى الغير وتفصيل ما نهم يسمون كلام من القدم والحديث الى ذاتي وزماني فالقدم الذاتي عدم الاحتياج  
 الى الغير القدم الزماني عدم المسبوقية بالعدم والحديث الذاتي الاحتياج الى الغير التقدم الزماني المسبوقية بالعدم والعالم عندهم  
 قديم بالزمان حادث بالذات ومطلوبنا انه حادث بالزمان وفي هذا المقام اجابات شريفة البحت الاول ما ذكره الشارح هو  
 مذ هب ارسطو من بعده من الفلاسفة وبعضهم مذ هب اخر احد هاقول افلاطون ان العالم حادث بالزمان كما هو معتقد  
 اهل السنة واما ما نسب اليه من قدم الارواح فلعنه غير صحيح ثانيها مذ هب نيتاغورس وسقراط وقد ما الفلاسفة وهو ان  
 الاجسام قديمة بما دقتا حادثا بصورها فزعم بعضهم ان الاصل هو الماء القديم ثم خلق منه السموات والارض ويقال اخذ الحكيم ثاليس  
 هذا القول عن التوراة فقد جاء في السفر الاول من ازل خلق جوهرا فنظر اليه نظر الهيبة فذاب نصار ما رتفع من الماء  
 دخان فخلق منه السموات وظهر على الماء زبد فخلق منه الارض انتهى وفي الحديث كل شئ خلق من الماء ثم اذ في المسند والاثر فيه  
 متعاضدة ولكن ثاليس اخطأ في قدم الماء وزعم انقياس ان اصل الكل الهوام وقال فليطرس النار قال ديمقراطيس اجسام صفا  
 لا تقبل القسمة كانت متحركة والخلل فالتمت وصارت افلاكا وعناصرها ثم اذ هب جالينوس وهو التوقف وقيل انه قال للميداني يوم  
 مرتة اكتب عنى ان جالينوس لم يعرف قدم العالم ولا حدثه ولم يعرف ان الررح هو المزاج او غيره البحت الثاني ذكر المتكلمون ان الاسباب  
 على نبينا وعليهم السلام اجمعوا على حدث العالم وان القول بقدمه كفر يحكى عن الامام ابن تيمية امام اهل الحديث فقها للحنابلة  
 قدم العرش وهو قول شاذ لا يعاب البحت الثالث استدلال الفلاسفة على قدم العالم بوجوه كثيرة احدها ان العلة التامة ان كانت  
 قديمة فهو قديم لا يتخلف المعلول عن العلة التامة محال وان كانت العلة في الازل ناقصة ثم تمت بامر حادث نقلنا الكلام الى  
 علة الحادث فيلزم التسلسل اجيب اولها بالعلة التامة قديمة ولكن وجود الممكن في الازل محال وثانيا بانها حادثه اذ من جملة  
 تعلق الارادة الالهية وتعلقها لا يحتاج الى علة لما ثبت من ان المختار قد يزجر احد مقدره بلا مزج كقدحى العطشان وثالثا بانها  
 منقوض بما حدث في هذا اليوم مثلا ثانيها ان تقدم عدم العالم على وجوده تقدم زماني لا يتصور الا بسبق الزمان على وجود العالم  
 والزمان من جملة العالم فحدث العالم يتلزم تقدم الشئ على نفسه وهو محال واجيب بانه تقدم ذاتي لازماني وليس قبل وجود  
 العالم زمان اما حكم الروم بامتداد عدم السابق على العالم فباطل حكمه بامتداد للسافة الغير المتناهية حول علم الاجسام ثانيا  
 ان احداث العالم فوقيت مع تساوي الاوقات تزجج بلا مزج اجيب اولها بان المحال هو الرجحان بلا مزج لا تزجج المختار احد  
 مقدره وثانيا بان لا وقت قبل حدث العالم واول الاوقات مزجج بكنه اولها ثم اشار الى دليل حدث العالم بقوله اذ هو  
 اى العالم اعيان واعراض وخالف في هذا الحكم رجلا من احد هاقول النجار من المعتزلة قال العالم اعراض مجمعة ولا وجود للاعيان

ثانيهما ابن كيسان من المعتزلة زعم ان العالم اعيان ولا وجود للعرض وكلا القولين مكابرة غير مسموعة لانه الضمير لما سوى الله تعالى او  
 للممكن وهو مفهوم مما سبق ان قام بذاته فعين والا فعرض بفتحين وكل منهما حادث هذا كبرى الدليل المطوية كما سبقين ولم  
 يتعرض له المصنف اى سكت عن ذكر الكبرى ودليلها لا الكلام فيه طويل لا يتيق بهذا المختصر المسمى بالعقاد كيف اى يليق به و  
 هو مقصود علم المتأكل دون الدلائل قيل ياتى قوله ثم اشار الى دليل حدث العالم اجيب باشارة غير الذكر فالاعيان الفاعل  
 للتفصيل ويزعم انها للفظ وكان الاحسن ان يقول فالعين لان التعريف للماهية لا للافراد واجيب تارة بان اللام ابطلت معنى  
 الجمعية وتارة بان التعريف هو العين المفرد المفهوم من الاعيان ما اى يمكن المراد الامكان الخاص وهو استواء الوجود والعدم وانما فسر الموصول  
 بالمكن لثلاث اشياء التعريف الواجب تعالى يكون له قيام بذاته وبقرينة جعله من اقسام العالم اى فسرنا الموصول بالمكن بقرينة ان  
 العين قسم من العالم والعالم ممكن فليس تفسير بعيدا يجر مشا في التعريفات ثم هذا مصطلح المتكلمين واما على اصطلاح الحكماء فالعين  
 هو الوجود في الخارج ويقابله الذهني الموجود في الذهن ومعنى قيامه اى قيام العين او الممكن قالوا قيد القيام بالاضافة فنالى الضمير ولم  
 يقل معنى القيام بالذات لتلايد دخل قيام الواجب تعالى بذاته في التعريف بذاته عند المتكلمين ان يتحيز التحيز في عرف المتكلمين  
 قبول الاشارة للمعية بانه في هذا المكان ادى هذا الوجه واصله في اللفظة الاستقرار في المكان من قولهم حازه اذا احاط طمان المكان محيط  
 بالمتكلم ومنه التحيز بالتشديد والكسر على نعل للمكان بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ اخر غير نصب على الحال وتحيزه رفع على انه فاعل  
 تابع واعترض على تعريف العين بانه يصدق على مجموع المركب من عين وعرض كالسرب المركب من الخشب والشكل القائم به فان تحيز  
 الجميع ليس تابعا لتحيز غير ولا يسمى عيناً واجيب اولا بالترام انه عين وثانياً بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عرض التحيز له بوا  
 وهذا المركب انما يتحيز بواسطة جزئه الذي هو العين وثالثاً بان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى الاعيان ولا يفرض السرب  
 مركب من نوعين فلا يكون مما نحن فيه واورد عليه ان المعارض لا يريل بطلان انحصار التقسيم حتى يدفعه خروج السرب عن المقسم بل  
 مقصود ان التعريف صادق عليه مع انه ليس من افراد المحدث بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوع الضمير  
 الاول للجوهر والثاني للعرض المحل الذي يقوم به تفسير للموضوع والتقديم جعل الشئ قائماً والعرض لا يقوم بنفسه بل بموضوع فالموضوع  
 يجعله قائماً اعلم ان الموضوع والحل واحد والعرض والحال واحد عند المتكلمين وقال الفلاسفة المحل اعم من الموضوع والحال اعم  
 من العرض لان المحل اما ان يكون مستغنياً في وجوده عن الحال فيه كالجسم المستغنى عن لونه وهذا القسم مقوم للحال واما ان لا  
 يستغنى عن كالهوى فانها جوهري يحل فيها جوهري اخر مسمى بالضرورة ولا تستغنى الهوى في وجودها عن الصورة وهذا القسم مقوم بالحال  
 فالموضوع هو القسم الاول المقوم لما حل فيه فارتلت تفسير الموضوع بالحال المقوم انما هو مبنى على مصطلح الفلاسفة فلم يفسره الشارح به  
 اجيب بوجهين احدهما انه اراد بالحال المعنى اللغوي فلا بد من وصفه بالتقديم احترازاً عن المحل اللغوي كالنساء ثانياً ان قوله  
 الذي يقوم به صفة كاشفة لا احترازية ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع قال تعالى المتكلمين  
 وجود العرض هو وجوده في الموضوع وفسره السيد السند في شرح المواضع بعدم تمايزها في الاشارة الحسية وقال تديوم من هذه العبادات ان

وجو السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت  
 شئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى واجيب بوجهين احدهما ان عبارة الشارح محمولة على التسامح ومقصودة اتحادهما في الاشارة للحسية وفيه  
 نظران لتعليل عدم الانتقال بذلك لا يلائمه تأنيها ان ما ذكره السيد انما يدل على المغايرة في المفهوم وهي لا تدل على المغايرة في الذات و  
 مقصود الشارح هو الاتحاد في الذات ولهذا يمنع الانتقال عنه اى يستحيل انتقال العرض عن موضوعه الى موضوع اخر لانه لو انتقل  
 لانعدم وذلك لان وجوده كان عين قيامه بهذا الموضوع فاذا انتفى القيام اشفى وجوده فكيف يقوم بموضوع اخر و اعلم ان امتناع  
 انتقاله مما اتفق عليه للحكام وجمهور المتكلمين واعترض عليهم اولا بالشعاع ينتقل من السماء الى الارض مع انه عرض اذ لو كان جسما الخرق  
 الزجاجات وثانيا بانما نجد العرض ينتقل الى المجاور كرائحة المسك وحرارة النار وبرودة الثلج واجيب عن الاول بان الشعاع لا ينتقل بل  
 يحدث على ما يقابل المضي وعن الثاني بان العرض يحدث في المجاور من غير انتقال اما وجه الحدوث نفى الوجهين فعندنا العادة  
 الالهية واما عند الحكماء ففيض العقل الفعال بخلاف وجود الجسم في الخيزاي في المكان فان وجوده في نفسه امر وجوده في الخيزام  
 اخر ولهذا ينتقل عند اى ينتقل الجسم عن المكان وعند الفلاسفة عطف على قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين معنى قيام الشئ  
 بذاته استغناء عن محل يقومه صفة المحل والضمير الاول له والثاني للشئ وانما وصف المحل بالتقوم ادخاله للصورة فانما جهر  
 عندهم ومع هذا تحل في الهوى ولا تستغنى عنها فلو اكتفى على قوله عن محل خرجت الصورة عن حد ما يقوم بذاته واذا وصف المحل  
 بالتقوم دخلت لان الصورة لا تحتاج الى الهوى في ثبوتها اى وجودها بل في تشكلها ثم هذا التعريف يعم الراجب والمجردات الاجسام  
 بخلاف تعريف المتكلمين فانه يخص الجوهرية الفردية والاجسام وليس ذلك لقصده بل لانهم قصدوا تعريف قيام الجوهر للجسم فقط و  
 معنى قيامه بشئ اخر اختصاصه به الضمير الاول للقيام والثاني لما يقوم به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعتا اى يشق من اسم  
 القيام ما يحل بالمواطاة على ما يقوم به كقولك في السواد والعلم جسم اسحق وزيد عالم وهذا يسمى بالاختصاص الناعت واوثر عليه قوله  
 فلك مكوّن وسيف مذهب سواد كان اى المنعوت متحيزا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات البارى عز اسمه والمجردات هي جواهر مجردة  
 عن المادة غير قابلة للاشارة الحسية فهي ليست باجسام ولا مكان كالملائكة والنفوس الناطقة وانكر المتكلمون المجردات وقالوا كل ما سكت  
 الله تعالى جسم او جز لا يتجوز اذ عرض او الملائكة والنفوس اجسام ازلت ما سبب اختلاف المتكلمين والفلاسفة في تعريف القيام  
 قلت اراد كل من الفريقين تعريف الجوهر العرض اما المتكلمون فاحترزوا عن تسمية الله تعالى جوهر او صفاته اعراضا وحصره بالممكنات  
 في الجوهر الفرد والجسم وما يقوم بهما وسموا الاولين عينات والثالث عرضا فقصدوا بالتعريف ما يشمل العين والعرض فقط واما الحكماء فلم يحتاج  
 بعضهم عن تسمية الحق سبحانه جوهر او صفاته اعراضا واثبتوا في الممكنات جواهر مجردات فقصدوا بالتعريف ما يشمل الكل وهو اى ما لا  
 قيام بذاته من العالم قيل احتزريه عن الواجب تعالى ويريد عليه انه قد سبق تفسير الموصول بالممكن فالحق انه توضيح للمقصود لا  
 احتراز ومن العجب ان بعضهم اعترض على الاحتراز بان المتكلمين فسروا القيام بالتعريف فلا حاجة الى التحرز عن الواجب فاجاب  
 بعضهم بان الاحتراز مبنى على تعريف الحكماء وهو مشتمل على قيام الواجب بنفسه كلاهما هذان اما مركب من جزئين اراد للجزء الذي

لا يتجزى فصاعداً أي أكثر من جزئين قبل الفاء بمعنى أو والفاعل بمعنى المصدر والمعنى أو مصدر صعوداً وهو الجسم وهذا مذ هب  
 جمهون الأشاعرة فاقول الجسم جزءان عندهم ولا واسطة بين الجزء والجسم وعند البعض من الأشاعرة لا بد له من ثلاثة أجزاء  
 بان يوضع جزء بجانب جزء وثالث على ملتقاهما فيحصل سطح مثلث جوهري من ثلاثة خطوط وكل خط منها مركب من جزئين  
 ليتحقق الأبعاد الثلاثة وهي الخطوط الثلاثة فان البعد امتداد منقسم وبقوله جزءان اعني الطول والعرض والعمق هذا اصطلاح  
 غير معروف في اللغة والعرف اما لغة فلان الطول اطول الامتدادات في الجسم والعرض بعد اتصافه بقاطعه على قوائم و  
 العمق بعد يقطع كل منها على قوائم واما عرفاً فلان الطول هو الامتداد المفروض اذ لا والعرض ثانياً والعمق ثالثاً بشرط التقاطع  
 على قوائم بحاله ولا شك في ان خطوط هذا المثلث لا تتقاطع على قوائم وايضاً هو سطح لا عمقه واجب بانهم ارادوا البعد  
 المفروض اذ لا وثانياً وثالثاً مع حذف شرط التقاطع على قوائم ولكل ان يصطلح بما شاء وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق  
 تقاطع الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة وهو البرهان الجيائي المعتزلي قال لا بد في السطح من تقاطع بعدين على قوائم ولا بد في  
 الجسم من سطحين جوهريين ثم اقل السطح الذي فيه تقاطع القوائم اربعة اجزاء فاقول الجسم من ثمانية اجزاء فيوضع جزء بجانب  
 جزء ثم يوضع جزء على ملتقاهما من جانب وجزء على ملتقاهما من الجانب المقابل له فيحصل سطح ذو بعدين متقاطعين  
 على قوائم ثوب يوضع اربعة اجزاء على هذه الاربعة فيحصل بعد مقاطع لكل من البعدين على قوائم ثوب اعلم ان الشارح اكتفى  
 ببعض الاقوال وههنا اقوال اخرا حد ها قول ابي الهذيل العلاف من المعتزلة وهو ان اقل اجزاء الجسم ستة فاننا اذا  
 وضعنا على ملتقى الاجزاء الاربعة التي ذكرها الجيائي جزءاً من جانب وجزءاً اخر من جانب اخر حصل من هذين الجزئين  
 بعد ثالث مقاطع على القوائم للبعدين الحاصلين من الاربعة ثانياً قول صاحب المواقف انه يكفر اربعة وتوضيحه بان  
 يوضع جزء فيحصل الطول وبجانب الثاني ثالث بحيث يحصل العرض المقاطع للطول على قائمة ويوضع على الثاني رابع  
 فيحصل العمق المقاطع لكل من البعدين على قائمة ويكون الجزء الثاني مشتركاً بين الأبعاد الثلاثة ثالثاً قول النظام المعتزلي زعم  
 ان الجسم لا يتألف الا من اجزاء غير متناهية موجودة فيه بالفعل فاعترض عليه ابو الهذيل العلاف بانها يلزمك ان لا يقطع المتحرك  
 مسافة قط لا نه لا يتحقق قطعها الا بعد نصفها ولا يتحقق قطع نصفها الا بعد قطع نصفها وهم جروا وقلك يقتضي عدم  
 انتهاها لانها لا يمتد الى نهاية فلا يمكن قطع المسافة الا في زمان غير متناهية فاخترع النظام القول بالطرفة وهو ان المتحرك يقطع  
 المسافة من غير ان يحاذي بعض اجزائها والحق ان بطلانها بدوي وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً الى الاصطلاح بل يصطلح البعض  
 على ان اقل الجسم جزئان وبعضهم على انها ثمانية حتى يدفع اى النزاع بان لكل احد ان يصطلح بما شاء فلا معنى للنزاع اذ من  
 امثالهم المشهورة لا مناقشة في الاصطلاح ولعله تعريض لصاحب المواقف حيث قال نزاع لفظي لا يجدي نفعاً بل هو النزاع في  
 ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بالانه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا فعلى هذا يكون النزاع معنويلاً نقابان بحيث  
 عند في علم المعقول واعترض عليه بان حاصل النزاع اللفظي اللفظ للجسم على اى مركب يطلق ولا شك في انه نزاع لفظي واجب

بان النزاع اللفظي على نوعين احدهما يرجع الى الاصطلاح كقول النحاة الكلمة لفظا وضع لمعنى مفرد وقول المنطقيين الكلمة لفظا دل على معنى مقترن بزمان ولا طائل في هذا النزاع ثانيهما يرجع الى العرف واللفظة كخلافهم في ان الاحبال من صعب النبي صلى الله عليه وآله وسلم او مودة صالحة و هذا نزاع مفيد بما يقع في مباحث العقول ومنه نزاعهم في الجسم فالشارح انما نفى كونه نظيرا راجعا الى الاصطلاح بقى هنا بحث وهو ان بعض المحشين حاول لتطبيق بين كلامي المواقف والشرح فقال اثبت صاحب المواقف النزاع بالمعنى الثاني ونحو الشارح النزاع بالمعنى الاول وعندك فيه نظر لان كلام المواقف صريح في انه غير نافع وكلام الشرح ناظر الى انه مفيد الا ان يقال واد صاحب المواقف انه ليس كثير الحدوي احتج الاولون وهم لا شاعرة القائلون بالجسم ياركب من جزئين فصاعدا والاحتجاج التمسك بالجملة فانه يقال لاحد الجسمين المتساويين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الاخران بالكسر مقول القول ان قلت هذا مجرد فرض كانه اذا كان جسمان متساويين الا ان احدهما يزيد على الاخر بجزء واحد لم يستطع احد من الحكماء ان يعرف زيادته ببصره لا كيل ولا وزن فضلا عن اهل العرف واللفظة قلت المعنى انهم لو اطلعوا على كونه ازيد يحكموا بان اجسم لما علم من عادتهم او المعنى ان الوافرضنا جسمين كذلك يحكموا بان اجسم فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بوجود زيادة الجزء ازيد في الجسمية ولكنه قد صار ازيد في الجسمية بقولهم هو اجسم وفيه نظر لانه فعل من الجسمية بفخر الجيم بمعنى الضخامة تفسير للجسمية والضخامة سطر شدن من باب شرف وعظم المقدار عطف تفسير العظم كبر العين بزرگ شدن من باب شرف يقال اجسم الشيء بضم الين في الماضي والمضارع اعظم فهو جسيم كشرهف وجسام بالضم وحاصل النظر انه ليس معنى قولهم هذا اجسم من الاخر ان ازيد في الجسمية كما زعم المتحججون بل معناه انه ازيد في الجسمية والكلام في الجسم الذي هو اسم للجوهر المركب لاصفة بمعنى العظيم اورد عليه انه لا فائدة في هذا المقام لان الجسم لو يتعمل الا اسما وعندى اذ الشارح حمله على وهم المتدلين فان استدلالهم يشعر بان الجسم الاجسم عندهم كالعالم واللائعاهما صفتان ولا فرق الا بان الاجسم يدل على زيادة او غير مركب كالجوهر هذا مصطلح بعض المتكلمين والشائع في كتب الحكمة والكلام هو اطلاق الجوهر الممكن القائم بنفسه سواء كانت جساما او جزءا لا يتجزى وهم لا يستعملون الجوهر في الجزء الا مقيدا بالفرد وزعم بعض المحشين ان المصنف ذكر العام واراد الخاص بقرينة المقابلة ومنشأه الفعلة عن الاصطلاح يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لافلا اولا لا ينفك بعض اجزائه عن بعضها انفكا كما حصل في الخارج والفعل هنا ما يقابل القوة ولا وهما لا فرضا قال العلامة الشيرازي في المحاكمات للقوان لا فرق بين القسمة الوهية والفرضية انتهى فالمراد بهما غير طرف عن طرف بان هذا غير ذلك وانما جمع بينهما للبا للغة وقرن الاخرين بوجهين احدهما ان القسمة الوهية حبة جزئية على وضع مخصوص والفرضية عقلية كلية لا تختص وضعا ثانيهما ان الوهم قد يقف عن القسمة اما ولا فلا لا يدرك الا في الصغيرة جدا فلا يستطيع قسمتها ولا قسمة الشيء اليها واما ثانيان فلا تارة جسمانية لا تقدر على غير المتناهي بخلاف العقل فان فرضه يتعلق بالكليات المشتملة على الكبيرة والصغيرة والمنهاية وغير المتناهية واعترض عليه بان الوهم انما يدرك المعاني الجزئية التي في الحسوس كعداوة زيد وصدقة عمرو واجزاء الجسم ليست من المعاني بل من الاعيان المحسوسة بالبصر واجيب بان الوهم هو سلطان الحواس وهي الالات فهو يدرك جميع مدركاتها بتوسطها واما ما اشهر من انه مدرك المعاني الجزئية فعناه حصر المعاني في الوهم لا حصر الوهم في المعاني فاحفظ بقى ثم نبأحت ان البحث الاول قيل فرض العقل مجرى في الحالات والممكنات فكيف لا يفرض انقسام الجوهر الفرد واجيب بان للفرض معنيين

أحد هما التقدير ويجري في الممكن والمحال ثانيهما التجويز وهو يخص للمكن وهو المراد منها البحث الثاني قيل في القسمة الفرضية كان فأنها إذا انتفت  
 انتهى الفعلية والوهمية بطريق الأولي آجيب بانهم ارادوا المبالغة في تقسيمه فلم يروا بأساً في التكرار حتى زاد بعضهم لا قطعاً ولا كسر اي بان  
 يقطع بجسم ذي حدة ينفذ فيه او يكسر بجسم صلب ثقيل يضرب عليه وهو الجزء الذي لا يتجوز ولم يقل وهو الجوهر بدل قوله كالجوهر  
 احتراز عن ورود للنعم فأنه لو قال هو الجوهر لانه حصو غير المركب في الجوهر الفرد وهذا محتاج الى دليل فان ما لا يتركب لا يخصص عقلاً قيل اي في  
 اول نظر العقل وعند من انه مطلق اذ لم يتم دليل قوي على ابطال المجرهات في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجوز بل لا بد من ابطال الهيولى و  
 الصورة الهيولى بتخفيف الياء وتشديد هائيل مشتق من الهيئة الأولى وهو في العرف العام ما يتخذ من الشئ فالخشب هو السرير  
 ثم نقل الحكماء الى الجوهر المخصوص لان كل أصل للجسام والهيولى انما مشتقة من الهيل بالفتح بمعنى الصب والتفريق من باب ضرب  
 ومنها الهيولى على وزن صبوا للهبار الذي يرى متفرقاً ولذا يسمى بعضهم الهيولى التي في الاجسام هبار وذلك لتفرقة في الاجسام و  
 ذكر الحكماء ان الجوهر خمسة اقسام العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم وذهبوا عن ان الصورة حلت في الهيولى فحصل الجسم منها و  
 الصورة هي الجوهر الممتد في الجهات الذي يسميه العامة جسماء لكن ارسطاطليس ادعى ان هذا الجوهر ليس تمام حقيقة الجسم بل هناك  
 جوهر آخر يسمى الهيولى لا يدركه الحواس بل انما يعرف بالدلائل ولذا قد يسمى بالنعفاء وذهب افلاطون الى ان الجسم هو الجوهر السمي  
 بالصورة وانما لا وجود للهيولى والعقول زعم الفلاسفة ان العقل جوهر مجرد عن المادة متوسط بين الخالق سبحانه ومخلوقاته فافاضة الوجود  
 عليها والعقول عندهم عشرة بمعنى انه لا يمكن ان تكون اقل من ذلك ولا يجد العقل جانب الكثرة وذهبوا انما الملائكة بلسان اهل الشرع  
 والنفوس المجردة النفس هي الروح في العرف العام والشرع وللعقل في الروح الانساني مذاهب فجماعة من اعظم اهل الاسلام يكتون عن  
 البحث فيها قائلين ان علم الروح مختص بخالفة قدس وبعضهم على ان الروح جسم لطيف ساري في البدن كسريان الماء في الورد واما  
 الحكماء فقالوا الروح الانساني مجرد مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التصرف بلا دخول فيه بل كتصرف الامير في مدائن ملكه بلا حلول  
 فيها وطابقهم على ذلك الامام غزالي والقاضي البريدي الدبوسي الخفي وبعض الصوفية واما قيد الشارح النفوس بالمجردة لان النظر  
 تطلق بالاشتراك اللفظي على خمسة اشياء احدها النفس النباتية وهي القوة المدبرة للنبات في اغتناسه ونموه وثانيها النفس الحيوانية  
 وهي ما يدبر بدن الحيوان في حواسه وحركاته ثالثةها النفس الانسانية المجردة ذات العقل واستنباط العلوم رابعها النفس الفلكية المنطبقة  
 على الخالق في جسم الفلك وهو للفلك كقوة الخيال لنا وخامسها النفس الفلكية المجردة المتعلقة بالفلك كتعلق النفس الانسانية ببدن  
 النفس المعلومة التجرد بزعمهم هي الثالثة والخامسة ليقم ذلك اعانحصار غير المركب في الجوهر الفرد وانعترض عليه بان يلزم قصور  
 الدليل عن المدعى لان المدعى حدث جميع ما سوى الله تعالى والدليل انما دل على وحدوث الجسم والجوهر الفرد واعراضها وآجيب بان  
 المطلوب هو وحدوث ما ثبت وجوده من العالم وهو منحصر في هذه الثلاث واما الهيولى والصورة والمجردات فلم يتم دلائل وجودها  
 ثم اعلم ان بعض المتكلمين استدل على ابطال الهيولى والمجردات بوجوده ضعيفة اما ادلة ابطال الهيولى فمنها ان الجسم لو تركب من  
 الهيولى والصورة لزم من تعقلها واللازم باطل لانها لا تتعقلها الا بالبرهان ودفعت بانها انما يلزم لو تعقلنا الجسم بكنها هو ممنوع

ومنها ان الهيولى لو لم تكن متميزة لم تكن جزء من الجسم المنعز وان كانت متميزة فاما بالاستقلال فبحسب ما بلا استقلال فهو صفة  
حالة في الصوة تابعة لها في التحيز فلا يكون جوهرا ولا محلا للصورة كما زعموا واما ادلة بطلان المبررات فانظرها في آخر المبحث و  
عند الفلاسفة لا وجوب للجواهر الفردة اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركيب الجسم انما هو من الهيولى والصورة لا من الجواهر الفردة كما  
ذهب اليه المتكلمون وهذا هو مذاهب ارسطو اتباعه وذهب افلاطون الى ان الجسم هو الجوهر البسيط المتصل الذي سماه  
اخرين بالصورة وليس حاله في الهيولى بل هو تمام حقيقة الجسم ولا وجوب للهيولى واقوى ادلة اثبات الجزاء انه لو وضع كرة الكرة  
بضم الكاف وفتح الراء الخفيفة في اللغة للجسم المستدير الذي يضرب بالصوبجان ويلعب به ولجمع كروي وكرات بالضم فيهما وفي  
الاصطلاح جسم مستدير يوجد في داخل نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى السطح المحيط بذلك الجسم وتسمى  
تلك النقطة مركزها وهذه الخطوط انصاف القطر وبعبارة اخرى الكرة جسم يحيط به سطح واحد وبعبارة اخرى جسم لا يوجد له نهاية في  
الوضع وبعبارة اخرى جسم لا يوجد فيه خط بالفعل وبعبارة اخرى جسم لا يمكن ان يوجد في سطحه خط مستقيم ثم اقرب التعريفات  
الى ماهية الكرة هو الاول والاربعية الباقية من لوازم التعريف الاول ولا بد في هذا المقام من البحث عن الاخيرين فمقدمتين  
المقدمة الاولى كل جسم سوى الكرة ففيه خط موجود بالفعل لان ماسوى الكرة محاط بالكرة من سطح واحد ولا بد ان ينتهي السطح  
بخط وان يكون تلاقي السطح على خط كالخروط فانه يحيط به سطحان احدهما دائرة هي قاعدة المخروط والثانيها سطح مستدير  
يتضابق الى النقطة هي رأس المخروط فلا بد ان يكون فيه خط مستدير بالفعل ينتهي السطحان به ويتلاقيان عليه وكاللبنة  
مثلا فانه يحيط بها ستة سطوح مستوية ويوجد فيها اثنا عشر خطا مستقيما بالفعل يكون ثمانية السطوح وملاقاتها وقس عليها  
سائر الاجسام بعد ان تعرف ان السطح الواحد هو المستوى اى ما يكون كل خط يفرض عليه مستقيما او المستدير وهو الذي يحدث  
دائرة اذا قطع بالسطح المستوي كسطح الكرة والمخروط والاسطوانة واما ماسوى المستوى والمستدير فمركب من السطح وان حكم الجسم بمجازفة  
بانه سطح واحد اقلت اذا كان بعض سطح الكرة ابيض وبعضها اسود فلا شك في تلاقيهما بالخط الموجود بالفعل وكذا اذا كان بعضها محاطا  
بجسم اخر فلا شك ان الفصل المشترك بين السطح المحاط وغير المحاط خط موجود بالفعل قلت مرادهم انه لا يوجد في الكرة خط من  
حيث شكلها اذ لا ياتي وجود الخط من جهة اخرى كاللون في الملونة والملك في المحاطة المقدمة الثانية لا يمكن ان يوجد في سطح الكرة  
خط مستقيم ولنا برهان عليه يتوقف الال على انه اذا وقع خط على خط وحدث عن جنبه زاويتان متساويتان فهما قائمتان ثانيا  
على ان مساوي المساوي وثالثا على انه لا يمكن في المثلث زاويتان قائمتان ورابعا على ان الخطين المتساويين من المثلث يتصلا  
بالخط الثالث المسمى بالقاعدة على زاويتين متساويتين والاولان لا يحتاجان الى دليل والاخيران قد برهن عليها اقليدس للحسين  
السليم بحكم بحقيقتها ثم نقول لو وجد في سطح الكرة خط مستقيم لا يخرجنا من مركزها خطين يقعان على طرفي الخط المستقيم فيحصل مثلث  
نسميه المثلث الاعظم ثم اخرجنا من المركز خطا ثالثا بين الخطين الاولين واقعا على الخط المستقيم فينقسم المثلث الاعظم الى مثلثين  
صغيرين فيحدث على الخط المستقيم اربع زوايا فالخطوط الثلاثة الخارجة من المركز الى سطح الكرة متساوية لانها انصاف القطر فالزاويتان



اللتان على قاعدة المثلث الاعظم متساويتان بالحكم الرابع وكذلك الزاويتان اللتان على قاعدة كل واحد من المثلثين الصغيرين بالحكم الرابع  
 فالزاوية الاثني عشرية بالهكسagon الثاني فالزاويتان اللتان على جنبي الخط الوسطى قائمتان بالحكم الاول فالزاوية الاثني عشرية قائمتان في المثلث  
 قائمتان وهو باطل بالثانية فالخط المستقيم في سطح الكرة محال فاحفظ هاتين المقدمتين فانها من خواص هذه الشرح وقد غفل عنها بعض  
 الاعاظم فزلت اقدامهم ولكل جواد كبره وكل صارم نبوة ولحمد للوفيق سبحانه حقيقة احتراز عن الكرة اللبية كالكرات المصنوعة على سطح حقيقي  
 السطح هو المقدار المنقسم طولاً وعرضاً لا عمقاً بحيث لا يحيط بالاجسام والمراد منها هو السطح المستوي وهو الذي يمكن رسم الخط المستقيم عليه باى  
 وضع كانت وان شئت قلت بالمعنى العرفي ما لا يكون فيه ارتفاع وانخفاض وفيد بالحقيقي احترازاً عن السطح المستوي الحسى الذي لا يدرك  
 الحس اعوجاجه اللدقيق ثم المتكلمين لا يقولون بوجود الكرة وان اعترف بعضهم بالسطح المستوي فالدليل الزاوي لا الفلاسفة يقولون  
 بوجودها التماسه اى تماس الكرة السطح الاجزى غير منقسم اذ لو ما سته بجزئين لكان فيها اى في سطحها خط مستقيم لا نظراً لسطحها  
 على السطح المستوي وقد برهن على انه لا يمكن للخط المستقيم على سطح الكرة ان يمس من التماس بجزئين هو الخط المركب من جزئين  
 ولا دليل على استحالة فان البرهان انما يدل على امتناع الخط المستقيم المركب من ثلاثة اجزاء فصاعداً قلت هذا الدليل الزاوي والفلاسفة على  
 ان توالى التقطين محال وان بين كل نقطتي خط ممكن القسمة الى غير نمائية بالفعل وذلك لانه متميز يقبل الاشارة اللبية وكان الافضل  
 تركه لان امكان الخط المستقيم كاف في ابطال الكروية وان لم يوجد بالفعل ولكنه اراد بيان الواقعة وزعم بعض الاكابر ان مطلق الخط  
 بالفعل ينافى الكرة سواء حصل بالتماس او بغيره وكان مستقيماً او مستديراً وعندى انه سهو للفق ان النافي لها هو الخط الحاصل من  
 حيث شكل الجسم واحاطة الحد بده كحيط قاعدة المخروط والخطوط الاثنى عشرية للكعب الحاصل من جهة اخرى كالخط الفاصل بين المضى و  
 المظلم من الكرة والفاصل بين الابيض والاسود منها والفاصل بين المحاط وغير المحاط منها اذا احاط ببعضها جسم اخر ثم لا شك في ان الخط الحاصل  
 من التماس هو من القسم الثاني فلا ينافى الكرة الا اذا كان مستقيماً فانهم فلم تكن كرة حقيقة وزعم بعض عظماء الافاضل ان السطح  
 كلام الشارح اعم من المستوي وغير المستوي وقال حاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة على السطح تماسه الاجزى غير منقسم ولا لكان في الكرة  
 خط بالفعل اما مستقيماً ان وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم يكن الكرة حقيقة لان وجود الخط بالفعل  
 ينافى الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا تدبر واحفظ انتهى لمخصراً وقد ظهر لك ما قرأناه ان هذا ليس بحق وان الخط المستدير الحاصل من  
 التماس لا ينافى الكروية بل الكرة اذا كانت محاطة بكرة اخرى مجوفة لم يبطل كرويتها مع ان محدبها كله تماس بقدر المحيطه فقيد استواء  
 السطح كما وقع في عبارات المشائخ غير ضائع وقد بقي منها بحث وهو ان الشارح قد اكتفى باقل ما به الدرع على الخصم وهو التماس بجزئين من  
 جملة الاحتمالات تماسها بالسطح ولم يتعرض له لان بطلانه ظاهر ما ذكره لان هذا السطح من الكرة يجب ان يكون مستوياً فيمكن ان يرسم عليه  
 الخط المستقيم وهذا يبطل الكرة وان شئت اى اشهر اذ لا عند المشائخ وجهان قيل في كونهما اشهر الوجه نظر اقول لا نظر فان الشهرة تختلف  
 بحسب الازمنة والبلاد الاول انه لو كان كل عين منقسماً الى النهاية لم يكن للحد بده بفتح الحاء والذال بزر نبات يسمى بالفارسية سندان  
 اصغر من الجبل لان كلامها غير متناهى الاجزاء والعظم والصغر بغير ففتح اما هو بكرة الاجزاء وقلتها بالبداية وذلك اى الكثرة والقله انما

يتصور في المتناهي فإنه لا يجوز ان يقال غير المتناهي أكثر من غير المتناهي واعترض عليه أما أولا فلان كلام من معلومات الله تعالى و  
 مقدراته غير متناه مع ان المعلومات أكثر من المقدرات لذاته تعالى والمحال من معلوماته لا من مقدراته وأما ثانيا فلان راتب  
 الأعداد مبتدأة من الواحد غير متناهية وكذا مبتدأة من العشرة والسلطان غير متناهيين مع ان الأولى أكثر عشرة وأيضا أحاد العدد  
 أكثر من عشراتها وعشراتهما أكثر من ما هما مع ان الكل غير متناه واجب بوجهين أحدهما ان المراد هو ان القلة والكثرة في الامور الموجودة  
 انما يتصور في المتناهي اما المعلومات والمقدرات فالوجود منها متناه ومعنى عدم تناهيها انها لا تبلغ حدا لا يمكن الزيد عليه اما الأعداد  
 فوهية ودفع بان الحكماء لا يقولون بوجود اجزاء غير متناهية بل دعوتهم ان القسمة ممكنة لا تقف الى حد ثانيهما ان المدعى هو ان الكثرة  
 والقلة لا تظهر عند الحس الا في المتناهي واما في غير المتناهي فانما تدرك بالعقل لا بالحس لكن عظم الجبل وصغر الخردلة محسوس والكثرة  
 والقلة محسوسة فثبت المتناهي اذ لو كان الخردلة والجبل كلاهما غير متناهي الاجزاء لم يدل الحس الفرق بينهما الثاني ان اجتماع اجزاء الجسم  
 ليس لذاته بان يكون ذات الجسم مقضية لاجتماع الاجزاء والا لما قبل الافتراق لان ما يقتضيه ذات الشيء لا يمكن زواله عنه لكان  
 نجد الاجسام العنصرية وللواليد قابلة للانقسام فانه تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى تفريع على عدم اجتماع  
 الافتراق فانه لو كان الافتراق محال لم يتعلق به القدرة الالهية لان الجزء الذي تنازعنا فيه علت الخذف وهو قولك فالمطلب ثابت  
 ان امكن افتراقه مرة ثانية بعد ما خلق الله سبحانه الافتراقات الممكنة في الجسم لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وهذا خلف لان  
 المفروض ان القادر سبحانه اخرج كل انقسام عن الجسم من القوة الى الفعل وان لم يمكن اى افتراق ثبت المدعى اذ لا معنى للجزء الا ما  
 لا يمكن افتراقه واعترض عليه بانه ان اريد الافتراق بالفعل لم يثبت المدعى وهو عدم الافتراق فعلا وهما فرضا وان اريد اعمول  
 يثبت الشرطية الاولى واقول المراد هو الافتراق بالفعل وكل ما قسمه الوهم والفرض فانه قادر على قسمته بالفعل اما عدم استلزام  
 تسمية الوهم والفرض قسمه الفعل فانما هو بالنسبة الى القوى البشرية والكل ضعيف اى كل واحد من الادلة الثلاثة على اثبات الجزء ضعيف  
 اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة هي عرض غير منقسم قابل للاشارة الحسية والشهوية انما طرد الخط ولكنه ليس بكل نقطة  
 رأس المخروط ومركز الكرة وقطبي الكرة المتحركة فانها نقاط موجودة بلا خط والحكماء يعترفون بثبوت النقطة والفرق بينها وبين الجزء بالعرضية  
 والجوهرية ثم انما كان التماس مثبتا للنقطة لا للجزء لزمهم ان التماس انما هو بالاعراض للحالة في الجسم وهي النقاط والخطوط والسطوح لا  
 بالجواهر وهو لا يستلزم ثبوت الجزؤ دفع لما قاله المتكلمون من ان ثبوت النقطة يستلزم ثبوت الجزء مستدلين بانها عرض فلا بد من ان  
 يكون لها محل ولا يجوز ان يكون محلها منقسما والا لزم انقسام النقطة بانقسام محلها ثم ان كان محلها جوهر اثبت الجزء وان كان عرضا  
 فهذا العرض محل غير منقسم ولا بد من اثباتها الى جوهر لا ينقسم دفعا للتسلل وهو الجزء لان حلولها اى النقطة في المحل ليس حلول  
 السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل حلول الشيء في آخره وان يكون وجوده في نفسه هو وجوده لذلك الآخر و  
 هو قسمان أحدهما سرياني وهو ان يكون الحال ساريا في المحل بتأمله بحيث يكون الاشارة الى احدها عينا للاشارة الى الآخر كالبيان  
 في اللين ثانيها طرياني وهو ان يكون الحال طرفا للمحل كالسطح للجسم وحلول النقطة في محلها من هذا القسم سواء كان حلولها في خط

اوسط ارجس ثم انقسام الحال بانقسام للحل فما يجب في الرياني اما الطرياني فيجوز فيه ان يكون المحل منقسما والحال غير منقسم  
 فعدم انقسام للحلول لا يوجب عدم انقسام محلها واجيب بان تماس الجسمين بجوهرها ضروري ولا يلزم ان لا يكون شئ من الاجسام  
 مملوسا لنا وهذه سفسطة وعندنا وجه اخر من الجواب وهو ان للحلول الطرياني غير معقول لانا نفرض نقطة هي طرف خط ثم نقسم  
 الخط نصفين ونفرض انقسام نصفه الاخر تغير محل مثلا فنجد النقطة بحالها لم تتغير فنعلم انه لا يدخل لهذا النصف المنقسم فيكون  
 مقوما للنقطة ثم نقسم النصف الباقي كذلك وهكذا نصف النصف فيذهب التقسيمات على مذهب الحكماء لا الى نهاية من  
 غير تغير في النقطة فنعلم ان ما يتقوم به النقطة ليس الا محلا غير منقسم وذلك لان مقدار من الخط فرضته مقوما للنقطة امكن  
 انقسامه وانقسام نصفه بلا تغير النقطة ومن المحال تغير المقوم بلا تغير المقوم وهكذا الحال في الخط اذا قسمنا السطح على موازاته و  
 في السطح اذا قسمنا الجسم على موازاته وانك اذا ظهرت عن دسر العادة والتعصب عرفت ان حق واما الثالث والثالث اراد الاول  
 والثاني فلاز الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متالف من اجزاء بالفعل وانما هي الاجزاء الحاصلة بالفعل غير متناهية فان هذا  
 هو مذهب النظام المعتزلي لا الفلاسفة بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا  
 لان الجسم متصل واحد عندهم وهذا الكلام مقدمه يتوقف عليها دفع الدليلين معانم خص كلا بما يرد عليه فقال وانما العظم  
 والصغرى متباينتا المقدار القائم به اي بالجسم لا باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها جواب عن حديث الخردلة ومخلصه ان عظم الجبل وصغرى الخردلة  
 ليس لكثرة الاجزاء في الجبل وقلتها في الخردلة اذ ليس في الجسمين اجزاء موجودة بالفعل بل للمقدار العارض للجسم وذلك لان  
 الجسم يتخلل ويتكاثف كما ترى في الجمد يذوب فيكثر مقداره والماء ينجم فيصغر مقداره مع انه لم يزد جزء ولم ينقص جزء  
 ولا افتراق يمكن لا الى نهاية فلا يستلزم للجزء جواب عن حديث القدرة ومخلصه ان قدرة الله سبحانه على خلق الافتراقات  
 في الجسم انما تستلزم للجزء لو كانت الافتراقات الممكنة واقفة على حد ونهاية لكن لا نهائية لها فقدرته الحق سبحانه تستلزم خلق  
 افتراقات غير متناهية فلا يلزم للجزء واجيب بان الافتراقات كلها ممكنة والله سبحانه قادر على كل ممكن فلان يوجد لها  
 كلها واما ادلة النفي ايضا اي نفي جوهر الفرد فلا تخلو عن ضعف قيل فيه اشارة الى ان ضعف ادلة النفي اقل وهي كثيرة منها  
 ان يمين الجزء غير يسارية بالضرورة ومنها اذ اركبنا صفحة من الاجزاء فالوجه المضئ بالشمس منها غير الوجه المظلم ومنها اذا  
 وضعنا جزء على ملققي جزئين انقسم ومنها جزئ يوضع بين جزئين اجسامين فان لم يجبهما لزم التداخل وان يحصل من  
 الاجزاء حجم وان جبهها ما س كل واحد منهما فانقسم ومنها ان الجزء ان كان مضلعا فهو منقسم وان كان كرويا بقى بين الاجزاء  
 عند اجتماعها فرج اصغر من الجزء فينقسم ومنها ان المتحرك السريع اذا قطع جزء فلا بد ان يقطع البطي اقل منه فينقسم كما  
 في حركتي الشمس والظل وكذا الدائرة العظمى والصغرى من الرجم وقد استقصينا اجابته في كتابنا اسد السادة المنتهي وكتابنا  
 نبطاسيا ولهذا مال الامام الرازي هو العلامة ملك المتكلمين المحققين ابو عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشي من  
 اولاد ابي بكر الصديق كان اشعري الاصول شافعي الفرع وهو الملقب بالامام في كتب الاصوليين والحكمة وقد صنف كتابا

كثيرة في اصول والكلام والتفسير الكبير المحتوي على الجواب وشرح سورة الفاتحة في مجلد والسر المكنون في العلوم في علوم الغيبة وكان صاحب وعظ مؤثر وبكاء ووجد يحضر مجلسه بهمة اصحاب المذاهب المختلفة فيناظره فيجاب كل سائل باحسن الاجابة حتى تاب كثير من الكرامية وغيرهم ورجعوا الى السنة وهو منسوب الى بلدة رى والنسبة اليها رازي على خلاف القياس تولد في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة اربع واربعين وخمسمائة بالرى وقيل سنة ثلاث وتوفى بهمة يوم الاثنين يوم عيد الفطر سنة ست وستين سنة كذا في تاريخ الزمام اليباني وذكر بعضهم انه كان احسن الشكل جدا واحتمل ابوة على ذلك برسم صورة حسنة على القرطاس والنظر اليها عند الانزال كما ذكره الاطباء والده اعلم وقد يوجد في كلام بعض الصوفية شئ من الانكار عليه ذلك لما كان ينكر عليهم بعض شطحياتهم وكلا الطرفين على الحق وقال بعض كبار الصوفية في علم الشرح لولم يكفرونا الكفرانهم وذكر الشيخ علاء الدلالة السمناني عن الشيخ جمال الدين الحلبي قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم نقلت ما تقول في حق فخر الدين الرازي قال رجل وصل الى مقصود في هذه المسئلة الى الترقف بل ذهب بعض الامم الى نفي الجزء كلام الغزالي واختار القاضي البيضاوي منع القصة بالفعل وجواز القصة بالوهم وقال ادلة المتكلمين ترجح الاول والفلاسفة الثاني فان قيل هل لهذا الخلاف ثمة في باب عقائد الاسلام وفيه لطافة لا يخلاف من الاستحسان الغير المثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد بجملة عن كثير من ظلمات الفلاسفة اسما لهم المخالفة للشرح مثل اثبات الهيولى والصورة فان برهانها موقوف على ان الجسم متصل واحد في نفسه واما اصحاب الجزء فيقولون الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى وبينها مفاصل صغيرة لا يدركها الحس وليس اجتماع الاجزاء للاتصال بل لا زال القادر المختار سبحانه يحفظها عن التفرق المردى صفة للاثبات والتادية الايصال الى قدم العالم وذلك لا للفلاسفة استدلالا على قدم العالم بالهيولى وتقريره يتوقف على مقدمات الاولى ان الامكان صفة وجودية لانها تقابل الامتناع وهو عدمى الثانية ان الصفة الوجودية لا تقوم الا بوجود بالضرورة الثالثة للحادث قبل حدوثه ممكن والا لكان واجبا او متناعا هذا خلف الرابعة كل حادث فهو مسبوق بمادة لانه قبل الحدوث ممكن والامكان عرض موجود لا بد له من محل موجود وهو المادة وبعد هذه المقدمات قالوا لو كانت الهيولى حادثا لكانت مسبوقا بهيولى اخرى ونقل الكلام الى الهيولى الثانية فيلزم تسلسل الهيولات والتسلسل محال فالهيولى قديمة وهي لا تنفك عن الصورة وجميع الهيولى والصورة جسم فيلزم قدم الاجسام واجيب عن هذا الدليل بوجود كثيرة منها ان الهيولى باطلة لبطان الجزء ومنها ان الامكان امر اعتباري لا وجود له اذ لو كان موجودا فهو اما واجب او ممكن ويلزم على الاول ان يكون موصوفا اولى بالوجوب وعلى الثاني التسلسل اذ نقلنا الكلام الى امكان الامكان وهلم جرا والى نفي حشر الاجسام استدلال منكر والحشر بوجوده احد هان العالم قديم لقدم الهيولى وكل قديم منتهى العدم لما سيذكره شارح في بحث حدوث العالم واذا امتنع خراب هذا العالم لم يمكن الحشر لانه بعد فناء الدنيا تانيها ان العالم قديم لقدم الهيولى فالاشخاص الموجودة في الماضي من نوع الانسان وسائر الحيوانات غير متناهية فلا يمكن حشرها الا في مكان غير متناه وقد ثبت ان الابعاد متناهية فالحشر محال واجيب عن الوجع باننا لانسم ان الهيولى موجودة لبطان الجزء ثالثها ان الابدان اذا تفرقت بعد الموت انعدم صورها الجسمية والنوعية بالانقسام وكل ما انعدم فاعادته محال فاعادة الابدان باعيانها محال

الحلبي  
جلى  
بالفعل

واجب بان ثبوت الصورة الجسمية والنوعية موقوف على كون الجسم متصلا واحدا ونحن لا نقول به بل نقول للجسم مركب من اجزاء  
 مجتمعة بامر الله سبحانه من غير اتصال واعادة الابدان هي جمع اجزائها المتفرقة واذم بعض المحشين ان الخثر اذا كان عبارة عن جمع اجزاء  
 متفرقة فالمنافاة غير ظاهرة وهذا هو كما ظهر لك مما قرنا به وكثير من الاصول الهندسية عطف على كثير من التناظرات والفلسفة انما هو  
 على الحكمة الطبيعية والاطيئة ويجوز ان يعطف على اثبات او على الهيمولي والهندسة بالفهم معرب انزارة هو بالفارسية المقدر سمي  
 العلم الباحث عن المقادير من الجسم التعليمي والسطر والمخط والعدد ومن اعظم فضله هذه الصناعة ارشيدس ومالا نادس واقلدس  
 وانما كان اثبات الجزء مبطلا لاصول الهندسة لان اكثر ما تلها موقوفة على اثبات الدائرة وجمهور على ثبوتها ان افرض خطا يتحرك مع  
 ثبات احد طرفيه فيرسم الدائرة وهذا الوجه باطله على تقدير ثبوت الجزء لان الخط يكون مركبا من جواهر فردية فيكون جزء منه ثابتا و  
 يدور بقية الخط حوله فيكون تارة على جنوب الجزء الثابت وتارة على شماله وعلى غربه وشرقيه فيكون الخط في الاحوال الاربع مماثلا للجسم  
 في اربعة مواضع فيلزم انقسامه واذ ابطال انقسام الجسم بطل حركة الخط ولم يثبت الدائرة ومن ههنا ظهر ان البراهين الهندسية  
 التي اقامها الفلاسفة على ابطال الجزء فاسدة لان صحتها موقوفة على ابطال الجزء فيلزم الدور المبني عليها واما حركة السموات  
 الظاهرة انما صفة لكثير من الاصول وادرج عليه بان ليس شئ من ادلة الدوام المذكورة في كتب الحكمة مبنيا على شئ من الاصول  
 الهندسية وكذا ادلة امتناع الخرق والالتيام وتكلف بعضهم في الجواب بانها صفة بعد صفة لقوله واثبات الهيمولي  
 على ينبغي ان يعطف قوله وكثير من الاصول الهندسية على قوله قدم العالم ثلا يتخلل فاصل محتل بين الموصوف و  
 الصفة ثم ان كون دوام الحركة مبنيا على الهيمولي يتوقف على مقدمات اولى انهم زعموا ان الزمان شئ يقبل القسمة  
 والزيادة والنقصان فهو كرم ولا يجتمع اجزائه فهو كرم لا يجمع اجزاء وهو الحركة بالاستقرار فثبت ان الزمان كم الحركة اي  
 مقدارها الثانية ان الزمان لا ينقطع ولو فرضناه منقطعا كان انقطاعه متاخرا عن وجوده وهذا التاخر لا يتصل الا بالزمان  
 فيلزم وجود الزمان مع فرض انقطاعه وهذا محال فانقطاعه ممنوع لاستلزامه اجتماع النقيضين الثالثة الزمان مقدار للحركة المستقيمة  
 اذ لو كان مقدارا مستقيمة فلا يتخلل امان تذهب الحركة الى غير النهاية فيلزم بعد غير متناه وهو محال او تنقطع فيلزم انقطاع  
 الزمان وهو محال او ترجع فتعطف ويلزمها ايضا انقطاع الزمان لان التحرك بالحركة المستقيمة اذا عرض له رجوع على  
 المسافة الاولى او انعطاف الى جهة اخرى كان له بين الحركتين سكون وذلك لان الوصول الى غاية المسافة يقعر في ان و  
 كذا الانفصال عنه يكون في ان فلو تابع انان لزم ان يكون معرضا من الحركة غير منقسمين وكذلك المسافة التي يقعر فيها  
 الحركة فيلزم تركيب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو محال بل المسافة مركبة من الهيمولي والصورة فثبت ان بين الحركتين سكونا  
 واذ ثبت ان الزمان ليس مقدار حركة مستقيمة ومنقطعة ثبت انه مقدار حركة مستديرة دائمة وهي حركة الفلك الاعظم  
 ثم عموما الحكم في سائر الافلاك استحسانا ولنا في ابطال هذا الدليل وجوه كثيرة ومنها ان الجزء ثابت والهيمولي والصورة  
 باطلتان وانما كان دوام حركة السموات مخالفا للشع لا يستلزم قدمها وعدم نفاها بالانقطاع لا نشقان وامتناع الخرق

والالتيام ذهب اهل السنة الى انه يحق الخراق السموات كما يدل عليه قصة المعراج والآيات المصروفة كقول تعالى اذا السماء انشقت اذا السماء  
انفطرت وزعم الفلاسفة انه محال واستدلوا عليه بوجوه ومنها ان الحركة المستديرة الفلكية دائمة لحفظ الزمان فلما انفطرت السماء لزمت انقطاع  
الحركة فانقطع الزمان فبطلان الخرق ايضا متفرع بالواسطة على ابطال الجزء واثبات الهيولى ثم لا يخفى ان ذكر الالتيام استطرادى وجه اقتراحه  
بالخرق في الذكريات قد يقع البحث في حركة الكواكب فيقول قوم الافلاك ساكنة والكواكب تسير فيها فينخرق الافلاك قدامها وتلتهم خلفها و  
يقول قوم ان هذا الخرق والالتيام باطل ثم اعلم ان عندنا حججا اخرى في توجيه كلام التارخ وهو ان قوله المبني صفة لكثير من الاصول كما هو  
الظاهر المراد بالاصول الهندسية هي ثبوت الكرة وحركتها بالاستعارة وهذا وان كان من مسائل الالهى او الطبيعى فكما من الاصول الهندسية  
في الهندسة والاصول الموضوعية قضايا يذكر في مبادئ الهندسة لتوقف البراهين على تسليمها طبيعية كانت او الهية وتقريرها انه قد  
يستدلون على دوام حركة الفلك بانه كرة وجميع الاوضاع بالنسبة الى الكرة متساوية وثباتها على وضع يكون ترجيحها بالمرحوم ثم يستدلون  
على امتناع الخرق بان دوام حركتها المستديرة يدل على ان فيها مبدئ ميل. استدبر فلما انخرقت لزمت في اجزائها حركة مستقيمة فيجتمع في الفلك  
ميلان متضادان وهو محال ولا يخفى ان اثبات وجود الكرة والحركة المستديرة يحتاج الى دليل وقد استدلوا عليه باننا اذا فرضنا دائرة  
تتحرك على قطر من اقطارها ثبتت الكرة والحركة وقد تقدم ان اثبات الدائرة غير تام على تقدير ثبوت الجوه الفرد وكذا لا يثبت الحركة المستديرة  
لتوقفها على ثبات المحور والقطبين وذا محال على تقدير الجزء للزوم انقسامه فان ثبت للجوه الفرد ثبوت الكرة وما يتفرع عليها من دوام الحركة  
وامتناع الخرق فتأمل فيما ذكرناه في شرح هذا المقام فان هذا التوضيح لا تجد في غير كلامنا ترى المتعلمين بل المتعلمين لا يفتخرون كنه هذا  
المقام والله الموفق والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون تابعا له في التحيز هذا تعريف المتكلمين للقيام بالغير او مختصا به اختصاص  
الناعت بالمنعوت وهذا تعريف الحكماء وسبب الاختلاف انهم يزعمون ان صفات الواجب والمجردات اعراض فجعلوا التعريف شاملا لها  
والاعراض الاجسام وللكتلون لا يسمون صفات الواجب اعراضا ويكفون للمجردات فاعراض عندهم مخصوصة بالمجردات وهي  
الاجسام والجواهر الفردة على ما سبق من بيان خلاف المتكلمين والحكماء في تعريف القيام بذاته لا بمعنى انه لا يمكن تفعله بدون المحل على ما وهم  
اي ليس معنى القيام بالغير ان لا يمكن تصور بدون تصور هذا الغير فاذ ذلك انما هو في بعض الاعراض وهي الاعراض النسبية كالاخرى  
فانها لا تعقل الا مع تعقل الاخرى ولذا ذكرهنا تفصيل الاعراض على سبيل الاجمال فنقول ذهب الفلاسفة الى ان العرض تسعة اجنسا  
تسمى المقولات التسع واذ اضم اليها الجواهر صارت عشرة مقولات هي اجناس الممكنات فاحدها الالين وهو حصول الشئ في المكان ثانيها  
متى وهو حصول في الزمان وثالثها كجولوس زيد في المسجد يوم الجمعة ثالثها الوضع وهو الهيئة الحاصلة للشئ من نسبة بعض اجزائه الى  
بعض كالركوع والقعود رابعها الاضافة وهي النسبة تعرض الشئ بالقياس الى غيره سواء كانت مكررة كالاخرى ام لا كالاولة والبنوة خامسها  
الملاك بالكسر هو ان يكون الشئ كله او بعضه محاطا بما ينتقل بانقال كالقيصر والعمامة سادسها الفعل بالفتح وهو التأثير في الغير كالقطع  
سابعها الانفعال وهو قبول الاثر عن الغير كالاقتطاع وهذه المقولات السبع تسمى الاعراض النسبية وقد انكرها المتكلمون وجعلوها هامة  
انتزاعية سوى الالين محتمين بانها لو وجدت في محالها كان بينها وبين محالها نسبة فنقل الكلام الى هذه النسبة ويتسلسل احتم الحكماء

القيام

بان كوز السماء فوق الارض محقق ولولم يكن واهم ومنتزع وحوكم بان بعضها وهي وبعضها محقق تامنها الكم ويسمى المقادير هو ما يقبل القسمة  
 ويقبل المساواة واللامساواة بالذات وهو قسمان منفصل ومتصل فالمنفصل هو العدد والمتصل ان لم يقبل الاشارة الحسية فهو الزمان  
 وان قبلها فهو الخط والسطح والجسم التعليمي فالخط طول بلا عرض وعمق والسطح طول وعرض فقط بلا عمق والجسم التعليمي طول وعرض وعمق  
 وليس هو الجسم الطبيعي للبحث عنه في الحكمة الطبيعية المركب من الهوى والصورة او الجواهر الفردية بل هو مقدار وعرض قائم به يبحث  
 عنه في العلم التعليمي وهو الهندسة واستدلوا على كونه عرضا بان يجعل الشمعة مستديرة ومستطيبة فيتبدل الجسم الطبيعي لا التعليمي  
 تاسعها كيف ما لا يقبل القسمة لذاته بخلاف الكم ولا يتوقف تصوكا على تصوك غير معروضه بخلاف النسبة وهو اربعة اقسام فالاول  
 المحسوس اما باللس كالحراة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة او بالبصر كالضوء واللون او بالسمع كالصوت والحروف او  
 بالطعم كالحلاوة والمرارة او بالشم كالرائحة والكيف الثاني الاستعداد وهو القوة والضعف اى عسر القبول من الغير سهولتها كالمصلاة  
 واللين والكيف الثالث النفساني المخصوص بذوات النفوس كالحياة والعلم والقدة والاملاة والصحة والمرض والشجاعة والخبث  
 الكيفية النفسانية ان كانت راسخة يعسر زوالها ويتعدى سميت ملكة كحلاوة العسل والافحالة كصفرة الخائف والغالب ان الكيفية تبته  
 حالاً ثم تقوى ملكة كعلم المبتدى والمدرس والكيف الرابع ما يعرض الكليات بناء على جواز قيام العرض بالعرض عندهم كالزوجة الفردية  
 للعد والمثلية والمرعية للسطح والكروية للجسم التعليمي فاحفظ هذا الفصل فانه مهم وراينا كثيرا من يدس الشرح ولا يعرف من  
 تفصيلها شيئا وهذا من الجهل المركب والله اعلم ويحدث في الاجسام والجواهر اى الاجزاء التى لا تجزى قيل هو من تمام التعريف  
 احترازا عن صفات الله تعالى اورد به بلفظ التبريز كأنه لم يرض به وذكر افيه وجوهاً أحدها ان الصفات غير اخلة في القم و  
 هو العالم ثانيها ان المراد بما الموصول في تعريف الجوهر العرض هو الممكن وكل ممكن محدث وعندي فيه نظرا يسجد من تحقيق الشارح  
 ان الصفات ممكنة مع القوم ثالثها ان العرض قائم بالغير وصفات الله سبحانه ليست غير الذات في خارجة عن التعريف رابعها ان  
 قيام العرض بغيره متعسر عند المتكلمين بالتبعية في التحيز غير منصوص في الصفات وعند نافي الوجهين نظره هو ان الصنف اقتصر على  
 قوله ما لا يقوم بذاته واما اللفظة بل بغيره فهي من كلام الشارح ولا دلالة لكلام المصنف عليها خامسها ان الصفات عرض فلا يصح  
 اخراجها ذكر المدقق وفيه انه خلاف اجماع المتكلمين وقد يوجب بان تعريف العرض شامل لها ولكن لم يطلق العرض عليها لعدم اذن  
 الشارح واما لفظ العرض بزوالها وعند نافية نظره اما اوله فلان الواجب حينئذ اخراج حفظ الادب الشرع ولذا رجع المتكلمون  
 عن التعريف بالاختصاص الى التعريف بالتحيز تبعا واما ثانيا فلانها لو كانت عرضا لمتنوع بقاؤها عند الاشاعرة وذاب اطل كالألوان  
 ههنا بحثان شريفان البحث الاول زعم بعض الحكماء انها ليست باعراض بل هي معدومات متخيلات مستدلة بحدوث البياض  
 في الثلج من مخالطة الهواء والاجزاء المائية المنجدة مع شفيفها وفي الخارج بعد سحقه وفي شق الزجاج المنشقة ويحدث  
 الألوان الغريبة في قطرات الطل الواقعة على الحشائش عند وقوع الشمس عليها واجيب بان كون البعض خياليا لا يوجب عموم  
 للحكم في الكل البحث الثاني زعم ابن سينا انه لا وجود للون والظلمة لانه لا يظلمة غير ممانعة من الرؤية بدليل ان الجالس في البيت

المظلم يري من كان خارجا عنه فعدم شئية اللون في الظلمة انما هو لعدم وجوده واجيب بان المانع من الظلمة المحيطة بالمرئي واصولها ابتدأ  
 قيل اعتراض السواد والبياض خبر قالوا جميع الالوان مركب منها فاذا اجتمعا وحدهما حصل الغبرة كالسحاب فان وقع عليها ضوء  
 متوسط حصل الحمرة كما في السحاب عند طلوع الشمس وغروبها وكما في الدخان الذي خالطه النار فصارت حمراء مع ان النار شفافة و  
 ان غلب السواد على الضوء حصلت الظلمة وان كان بالعكس حدث الصفرة وان خالط الصفرة مواد خالص فالخضرة وان خالط الخضرة  
 بياض فالزنجاري وان خالطها سواد فلون الكراث وان خالط الكراثي حمرة فلون النيل وان خالط النيل حمرة فلون الاحرجوان وقيل  
 للحمرة والصفرة والخضرة ايضا اي مع السواد والبياض فالاصول خمسة ونسب هذا القول الى المعتزلة والبواقي بالتركيب متعلق بالقولين  
 جميعا واستدل القائلون بانا نركب هذه الالوان فتحدث الالوان اخر وقل قوم جميع الالوان اصول اي لا يتوقف وجودها على التركيب و  
 ان حصل بعضها بصناعة التركيب وذهب المحققون الى هذا ولكل ظنون لا دليل عليها فالترقيق احسن وما يجب ان يعلم انه كثير اما  
 يتعارض في امثال هذه المباحث اقوال الفلاسفة والمعتزلة والاشاعرة ولا يتوقف عليها امر شرعي لانها لا اثباتا وانما يقع بجهتها في علم الكلام  
 لان الكلام يجري الى الكلام ولا باس في امثالها باختصاص احد الاقوال على حسب قوة دليل وان كان لغير الاشاعرة فاحفظه ولا يكون جمع كون  
 وهو الحصول في المكان والحكماء يسمونه الالوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون قسم المتكلمون الكون على ربيعة اقسام الاجتماع  
 وهو كون جوهرين بحيث لا يتوسطهما ثالث واقترض عليه بانكم فالكون بالتحلاد فيمكن ان يوجد جسمان بينهما خلاد فغير التعريف الى  
 قولهم كون جوهرين بحيث لا يمكن ان يتوسطهما ثالث والافتراق وهو كونهما بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث والحركة وهي الحصول في المكان  
 مسبقا بحصوله في مكان اخر والسكون وهو حصوله في المكان مسبقا بحصوله فيه وقال الفلاسفة عدم الحركة عما مر شأنه ان يتحرك  
 فهو عدم ملكة عندهم وموجود عند المتكلمين والواجب سبحانه ان لا يوصف بالسكون على شئ من المذاهب ثم قال المحققون الكون حقيقة  
 واحدة ونمايز الالاتم الاربعة انما هو بالحيثيات والاعتبارات التي لا وجود لها في الخارج ولذا يكون الكون الواحد اجتماعا بالنسبة الى  
 جواهرها افتراقا بالنسبة الى اخر والطعوم وانواعها اي البسيطة تسعة وهي المرارة بالفارسية تلخي كما في الصبر وهو ارض الطعوم والخراقة  
 بالفارسية تيزي كما في الفلفل والزنجبيل والملوحة بالفارسية شورى كما في الملح والعفوصة بالفارسية كلوگري كما في العفص و  
 الحموضة بالفارسية ترشي والقبض بالفارسية بستكي كما في البسر القابض ظاهرة فقط والمشهور ان العفص يقبض ظاهر اللسان  
 وقال بعضهم بالعكس ولكل ان يصطلح بما اشاروا واعترض عليه بان لا فرق حينئذ بينهما الا بالشدة والضعف وهما من العوارض  
 والالوان المختلفة بالذاتيات لا بالعرضيات والحلاوة والدرسومة بالفارسية جربي كما في السمن والزبد والقاهة واللفت عدم  
 الطعم وفي الاصطلاح طعم ضعيف بين الحلاوة والدرسومة كما في الخبز زعم بعضهم ان المعد في المطعوم هو الاول تغليباً كعد  
 القضية المطلقة من الموجهات ويتركب منها انواع لا تحصى كالحلاوة والحرافة في العسل والحلاوة والحموضة في البطيخ وزعم

عنه في هذه العبارة مسقطه وحذف ويوضحه ما في جامع التفاريق القبض طعم ياخذ ظاهر اللسان وبالطه والعفوصة طعم ياخذ

ظاهر اللسان وحده "ب" مصحح



بعضهم ان كلام من هذه الانواع المركبة ليس طعما على حدثه بل طعمان او اكثر لا يفرق للحس بينهما ولا يخفى ان كلام من الامرين محتمل در  
الرائحة وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة بل يعبر عنها بالاضافة كرائحة المسك او بعلام الطبع ومنازلة كالطيب والنتن ولهذا  
يختلف الطيب والنتن بحسب اختلاف الطبائع كما جعل اذا دن في الورد كما دان يمت ثم اذا دن في الزبل صح او بطعم من الطعم  
كالرائحة الحلوقة والحامضة وذلك لان الهواء قد يكتسب كيفية الطعم فيدركها العصبية التي تأتي من الدماغ الى اللسان والاهل من اعدا  
الاكوان من الاعراض كاللون والطعم والريح لا يعرض الا للجسام ولا يكون للجوهر الفرد لون وطعم وريح اما الاكوان فتعرض للجسام  
والجواهر معا واعلم ان نفي ما عداها عن الجوهر الفرد حكم مننون من الشر والذى حمل على هذا الظن امران احدهما ان الجسم كلما كان  
اصغر كان لونه وطعمه وريحه اضعف حتى اذا اشتد صغرا لم نجد له لونا ولا طعما ولا ريحا فانا للجوهر الفرد احق بذلك لا يقال هي موجودة  
في الجسم الصغير ولكن يضعف الحس عن ادراكها كما في البصرات الدقيقة من بعد الايمان فنقول الشاهد على وجود المحسوسات هو الحس  
فقط كما يشهد بوجوده الحس قط يغلّب الظن على عدمه اما البصرات الدقيقة فتدركها يد البصر ثانية كما ان الحكماء ذهبوا الى  
ان حدث اللون والطعم والرائحة من توابع المزاج اعني الكيفية التي تحصل في الجسم المركب من اجسام مختلفة الطبائع فالامزاج  
له يكون خاليا عن اللون والطعم والريح كالحجرات والاجسام البسيطة من الهواء والماء والخالص والنازل للصنعة عن الدخان فذلك  
الجوهر الفرد اذ لا تركيب فيه ازلت قد صرح الاشاعرة بان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الحس يجرى قيامها بجوهر واحد بلا حاجة  
الى تركيب ومزاج كما يقتضيه اصول الاشاعرة اجيب بان كلامهم في الجواز وان لا يبعد عن قدة المختار سبحانه وكلام الشارح في الوجود  
وما جرت به العادة الالهية هذا ثم اراد الشارح البرهان على حدث العالم كما وعد من قبل بقوله كما سنبين فقال واذا تقررت ان العالم  
اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر ولم يتعرض بحصر الاعراض اما اولها فلا بد لادليل على حصرها واما ثانيا فلان الكلام في  
حصرها طويل واما ثالثا فلان المطلوب حدث العالم وهو حاصل بدون حصرها فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها  
حادث بالمشاهدة قيل للحدث من المعاني فكيف يتأمد حدث العرض اجيب بان المعنى ان العقل يدركه بمعنى مشاهدة  
للحادث كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم بالفتح اي عرضة كما  
في اضداد ذلك اي ذلك المذكور من الحركة والضوء والسواد للحادث واضدادها السكون والظلمة والبياض الزائلة وظاهر كلامه  
مبنى على ان الظلمة عرض موجود ولكنه من ذهب ضعيف والشهوق انها عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيقا وهو مختار الشارح  
في مصنفاته ويستدل عليه باننا اذا غمضنا العين لم نجد فرقا بين تلك الحالة وفتح العين في الظلمة اما قوله تعالى جعل الظلمات النور  
فمعناه جعل اسبابها فان القدم ينافي العدم هذا مقدمنا اتفق عليه الفلاسفة والمتكلمون وبعبارة اخرى ما ثبت قدمه امتنع  
عدمه لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر لان عدم الواجب محال بالضرورة والاى وان كان القديم ممكنا لزم استناده الى  
الممكن والاستناد نتيجة كرون اليه اي الواجب تعالى اي لزم صدوره عن الواجب تعالى اما بلا واسطة او بواسطة وذلك لدفع  
التسلسل فانه لو صدق ممكن عن ممكن وهلم جرا لزم التسلسل لان الممكن لا يوجد نفسه بطريق الايجاب هو ضد الاختيار

حقيقتاً ان يكون صدور المعلول عن العلة واجبا بلا قدة والعلة على الفعل والتحرك كصدور الشعاع عن الشمس والاحراق عن النار اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة لان القصد الى ايجاد الشيء انما يكون في حال عدمه فيجب ان يكون العدم سابقا على وجوده فلا يكون قديما والمستند الى المرجب القديم سواء كان موجبا في كل فعل او كان اجابيا في هذا الاثر فقط تديم اى مستمر الوجود اذ لا وابدأ وكان الظاهر ان يقول والمستند الى المرجب القديم لا يقبل العدم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة لان العلة التامة كافية في ايجاد المعلول فلو تخلف المعلول عنها كان صدوره تارة وتختلف تارة ترجحا بلا مرجح وهو محال فالتخلف محال وههنا بحث لا بد من العلم به وهو ان المتكلمين والفلاسفة اتفقوا على ان معلول الواجب المرجب قديم وان معلول لغتار حادث واما اختلافهم في تديم العالم وحدوثه فدار على ان الصانع موجب عند الفيلسفي وفتحاه عند اهل الحق وخالفهم في الحكم الاول الامام فخر الدين الرازي مستدلا بان تأثير المرجب في القديم اما في حال بقاءه فيلزم اجبا الموجود وهو محال واما في حال عدمه او حدثه فيلزم ان لا يكون قديما ومطلوب الرازي من ذلك ابطال تديم العالم واجباب الصانع وخالفهم في حكم الثاني سيف الدين الامدي قال يجوز ان يكون سبق الايجاد بالقصد على الوجود كسبق الايجاد بالاجاب على الوجود فكما ان الثاني تقدم ذاتي لازما في فذلك الاول ولا ارى هذا البحث ينفعنا الا اذا قلنا الصفات القديمة صادرة باختيار الواجب وفيه نظريته والشارح ادعى الضرورة في الحكمين وجعل خلاف الرازي والامدي مكارمة واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث اى الاعراض للحادثة وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى اى انها لا تخلو عن الحوادث فصلا فلانها لا تخلو عن الحركة السكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم او الجوهر الفردي لا يخلو عن الكون في حيزه فان كان الكون مسبوقا بكون اخرى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وفيه بحثان البحث الاول ان الجسم اذا حصل في مكان ثم انتقل عنه ثم عاد اليه صدق عليه تعريف السكون مع انه متحرك اجمالا اجيب بان المراد المسبوقية بلا فصل البحث الثاني ان التعريف يصدق على الحركة الوضعية وهي ان يتحرك الجسم على نفسه من غير خروج عن مكانه كالفلك وسلاة المغزل اجيب اذ لا بان المعرف هي الحركة المستقيمة وثانيا بانها لا تعرف بالحركة الوضعية بل نقول لا بد فيما يزعم وضعية من الخروج عن المكان وان قل ولم يحسن والحق عندى في الجواب احد وجهين احدهما اننا نلزم ان السكون في اصطلاحنا ثانيا ما ان الجسم عند تراكب من الجواهر الفردة وبنها مفاصل فكل جزء في المتحرك بالوضع خارج عن مكانه والى الجسم متصل واحد حتى يقال الجسم لم يخرج عن مكانه ان لم يكن مسبوقا بكون اخرى وذلك للميزيل في حيز اخر فهو الظاهر ان المراد بالكون في هذه المباحث هو العرض المسمى بالان عند الحكماء وفسره بعض الحاشين بالوجود على طبق اللفظ وهو هو وهذا معنى قولهم الحركة كونان في مكانين في انين و السكون كونان في انين في مكان واحد يريد ان في التعريف ما يحتفل بورد ان الحركة كون لا كونان وكذا السكون فان قيل من قولهم الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون يجوز ان لا يكون الكون مسبوقا بكون اخر اصطلاحا في ان الحادث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا فبطل المصرتنا هذا المنع لا يضر بالما فيه من تسليم المدعى وهو الحادث على ان الكلام في الاجسام التي تعدت فيها الاكون وتجدت عليها الاغصا من الازمان كالانفلاك والعناصر في الاجسام التي يسلم للمصم حدوها واعلم ان المتكلمين اختلفوا في

كون الحادث وقت حد وشه فذهب ابو الهذيل العلاف المعتزلي الى انه لا متحرك ولا ساكن وقال ابو هاشم المعتزلي ساكن لان الكون الثاني في ذلك للغير ساكن والكون الاول مماثل له فهو ساكن ايضا والا لزم الترجيح بلا مرجح وعلى كل من القولين يبطل تعذر الحركة والسكون ولم يتعرض الشارح لحل هذا الاشكال لانه غير محل بمقصودها واما احد وهما اي الحركة والسكون فلانهما من الاعراض هذا في الحركة مسلم اما السكون فعند الحكماء وبعض المنكلمين عدم الملكة وعند بعض مشائخنا عرض لانه امر محسوس فلا بد ان يكون موجودا وهي غير باقية كما ذهب اليه الاشاعرة من ان العرض لا يبقى زمانين بل يعدم ويتجدد مثل في كل ان ولكن دليلهم عليه ضعيف كما يذكره الشارح في تنزيحات الواجب سبحانه تعالى وكان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقضي المسبوقية بالغير اي كل حركة مسبوقه بسكون او بحركة والازلية تماثليتها اي المسبوقية وهذا دليل اخر خاص بالحركة وكان كل حركة فهي كائنته على التقضي بالفارسية كزشتن وعدم الاستقرار عطف تفسيري وهذا دليل اخر على حدوث الحركة وكل ساكن فهو جائز الزوال دليل اخر على حدوث السكون لان كل جسم وجوه فهو قابل للحركة بالضرورة قبل اراد اليقين لا البداية واستدل بعضهم عليه بان الاجسام متماثلة يهجر على بعضها ما يهجر على بعض وحركة البعض معلومة وكذا الباقي والاحسن الاستدلال باعتراف الخصم فان الجسم عند الفلاسفة فلكي او عنصري والاول واجب للحركة والثاني جائز للحركة عندهم وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فالسكون يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية اي ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث فلان كل ما لا يتخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا اي في هذا الدليل على حدوث العالم اجابات كثيرة الاول انه لا دليل على انحصار الاعميان في الجواهر والاجسام وعلى انه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول المسماة في الشرع بالملائكة الكروبيين والنفوس المسماة في الشرع والعرف بالانوار المحرقة عن المادة التي يقول بها الفلاسفة والحاصل ان الدليل لا يدل على حدوث المجردات فلا بد من الدليل على امتناع وجودها وقد استدل المنكلمون على امتناع المجردات بوجوه لكنها ضعيفة احدها لو وجد المجرد كما شارك للواجب في وصف التجرد وتميزا عن بغيره فيلزم تركيبه واجيب بان التجرد وصف سلبي وهو انه ليس بجسم ولا حالا في جسم ولا في مكان ولا في جهة فهو عن ايجاب التركيب بمراحل لان الاشتراك في غير الثاني لا يوجب التركيب ولو كان وصفا ثبوتيا كالوجود فالسلبى اولى كفى ما عدل الشيعيين عنهما ثانيها ان التجرد انحصار واصف الواجب فان من سائل عن الواجب لا يجاب الا به فيلزم ان يكون غير الواجب مشاركا في الحقيقة فيلزم قدم الحادث او حدوث القديم واجيب باننا لا نسلم انها خص صفات بل انحصار الوجوب الذاتي او كونه خالقا لكل ما سواه او القدم بالذات ثالثها ان ما لا دليل على وجوده فيجب نفيه والا لجاز ان يكون عندنا جبال شاهقة لا تراها وان سفسطة اجيب . . . . . وللجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو اي ما ثبت

للحادث

له قوله سفسطة اي غلط بالصرح تال الخيال ويجاب بان الدليل ملزوم للحدوث وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم الجواز كونه اعم على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد وعدمه حتى للجبال الشاهقة معلوم بالبداهة لا بانها لا دليل عليه (والا لكان

الايان المتخيزة اى للجواهر الفردة والجسم ولا عرض لا زادت ووجه المجردات اى العقول والنفوس غير تامة على ما بين في المطولات  
اعلم ان المجردات عندهم ثلاثة اقسام القسم الاول العقول والعقل جوهر مستغن في افعاله عن الالات الجسمانية متسط بين الواجب و  
مصنوعاته في افاضة الوجود واستدلو عليه بوجوه اشهرها ان الصادق الاول عن الواجب ليس جسم لان الجسم مركب ولا يصدر عن الواحد  
الحقيقي الا الواحد ولا عرضا لانه لا يقوم بلا محل فالصادق جوهر مجرد مسمى بالعقل الاول وهو وان كان من حيث ذاته واحدا لا يصدر عنه  
الا الواحد لكن فيه ثلثة جهات وجوده في نفسه وجوبه بالواجب وامكانه الذاتي فيصدر عنه ثلثة اشياء العقل الثاني والفلك الاعظم  
والنفس المدبرة لهذا الفلك ثم يصدر عن العقل الثاني بالجهات الثلث العقل الثالث وذلك الثوابت والنفس المدبرة له هكذا الى العقل  
العاشر للدبر لعالم العناصر وما يتركب منها على حسب مقتضى المواد وهذا العقل يهون جبريل ولهم في كيفية الصدور ووجهات  
العقول اقوال اخر ليس هذا محل بسطها واعترض عليه اولها باننا لا نسلم انما لا يصدر عن الواحد الا الواحد وثانيا بعد التسليم بان الواجب  
مختار فيصدر عنه الكثير بحسب كثرة تعلقات ارادته وثالثا بان جهات العقل الثاني غير ايجابية لما في الفلك الثامن من الكرات الثابت الغير  
المحصونة القسم الثاني النفوس الناطقة اي الالهة الانسانية واستدلو على تجردها بوجوه كثيرة احدها انها تعقل المجرد كالمفهوم الكلي و  
كل ما هو يعقل المجرد فهو مجرد لان الصورة المجردة لو انتقلت في غير مجرد صارت في مكان فليست مجردة ثانيا انها تعقل البسيط كالوحدة  
والنقطة وكل ما يعقل البسيط فهو مجرد ولا انقسمت صورة البسيط لان الجوهر غير البجرد منقسم واجيب عن الوجهين باننا لا نسلم ان العلم  
بارتسام الصورة ولو سلم فيجب ان يكون الارتسام في بعض الخواص الجسمانية وهي الالات حاضرة عند النفس وانقسام المحل لا يوجب انقسام  
المحل كانه نقطة الخالة في اللفظ ثانيا انها القوة العاقلة لو كانت في جسم لزم ضعفها بالهمم كما ان القوى البدنية واللازم باطل لان بعض المشايخ  
اصح عقلا من الشبان اجيب بانهم لكثرة التجارب لا الجودة القوة وعلى اصول الاشاعرة هذا القدر المختار القسم الثالث النفوس الفلكية  
المحركة للافلاك وهي لها كالاتر احرا وبيان تجردها يتوقف على مقدمته وهي ان حركة الفلك ارادية وذلك لان الحركة منحصرة في  
الطبيعية والقسرية والارادية لان المحرك ان كان خارجا عن المتحرك فقسريته كالحجر المرمى وان كان داخل فيه فمع القصد ارادية كالشي  
وبدونها طبيعية كهبوط الحجر وصعود النار فليس حركة الفلك طبيعية لان الطبيعية ترك حالة وطلب حالة والفلك لا يترك وضعا الا و  
هو عائد اليه بعد دورة وليست قسرية لان القسرية انما هي على خلاف الطبيعية فحيث لا طبع لا قسرية ارادية ثم نقول استدلو على  
تجردها بان حركة الفلك على وتيرة واحدة والحركة الارادية المتشابهة لا تصد الا عن تصور كلي والتصور الكلي لا يوجد الا في مجرد اما الاول  
فبا المشاهدة والرصد واما الثاني فلان التخيلات الجزئية لا تبقى على نظام مضبوط دائما كما نجد من انفسنا اما الثالث فلان الصورة  
الحاصلة في الجسماني معرضة للهدية فلا تكون كلية واعترض على هذا الدليل بوجوه اما اولها فانها طبيعية والمطلوب نفس الحركة واما ثانيا  
فهي قسرية ولا يلزم ان يكون كل حركة قسرية على خلاف حركة طبيعية فلعل طبع الفلك السكون ويحرك المختار سبحانه بارادته واما ثالثا  
فلا نسلم عدم انتظام التخيلات والقياس على تخيلنا قياس الغائب على الشاهد وهو غير صحيح هذا ملخص الكلام والله اعلم الثاني انما ذكر  
من توكم اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بطريان العدم لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدثه

ولا حدوث اضداده كالأعراض القائمة بالسماوات من الأشكال وهي الكروية وجمع نظر إلى الكروية القائمة بكل تلك والامتدادات على الطول  
 والعرض والعمق وما كتب في الهواء من أنها الخطوط البيض والخمر في السماء فهذه بيان اذ هي في الهواء البخاري لا في الفلك وايضا شاهد  
 حدوثها وحدوث اضدادها بزوالها والاضواء القائمة بالشمس والكواكب والجو ان هذا اي عدم ادراك حدوث بعضها غير مختل  
 بالفرض اي بحدوث جميع الاعراض لان حدوث الايمان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها يريد ان يرهان  
 الحركة والسكون دل على حدوث الايمان كلها وحدوث الايمان يستلزم حدوث بقية الاعراض القائمة بها وقد يورد انهم استدلوا  
 بحدوث الاعراض على حدوث الايمان ثم استدل للتم بحدوث الايمان على حدوث الاعراض وهذا دور الجواب ظاهر لان الاعراض  
 بعضها دال على حدوث الايمان كالحركة والسكون وبعضها مدلول كما سواها من الاعراض فلادور الثالث وارد على قولها ما لا يخلو  
 عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة اي وقت معين حتى  
 يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمته مقدرة غير متناهية في  
 جانب الماضي قيل اشارة الى تعريف الازل على ما سيجري في العبارة احد ما زمان لا اول له ثانيها زمان غير متناه في جانب الماضي  
 الحاصل واحد والظاهر عندي انه تعريف للازلية على ما سيجري في العبارة الضهير واما وصفه لازمة بالمقدرة لان الزمان افراد  
 مستمرة انقسامه الازمنية افرضى ومعنى ازلية الحركات الحادثة اي معنى قولهم حركة الافلاك تدبيرة معينة مع ان كل فرد من افراد  
 الحركة حادثة انما من حركة الاوقبلها حركة اخرى لا الى بدايتها وهذا هو مذهب الفلاسفة وليس مذاهبهم ان الازل وقت  
 معين يوجد فيه الحركة الحادثة وهم يسمون ان لا شئ من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة اي القديم عندهم هي  
 الحركة المطلقة لجزئياتها والجواب انه لا وجود للطلق الا في ضمن الجزئي لان الماهية الكلية لا توجد في الخارج منفردة عن التعيينات  
 كلها فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات او حذو عليه اذ لا ان بدلية كل واحد من الجزئيات لو كان مستلزما لبداية  
 الكلي لزم ان يكون انتهاء كل من الجزئيات مستلزما لانتهاء الكلي فيلزم انتهاء نعيم الجنان وثانيا ان النوع لا يلزمه حكم جزئيات من  
 حيث الزمان الا ترى ان الوجود لا يبقى فردا من اكثر من يوم مع ان نوع الوجود يبقى اكثر من شهر ويوجب عن الاول باننا لا ندعي عدم  
 انتهاء نعيم الجنان بالمعنى الذي يقول به الفلاسفة في الحركات الماضية فهذا قياس مع الفارق وذلك لان غير المتناهي من الحركات  
 قد دخل تحت الوجود بزعمهم ومن النعيم لا يدخل تحت الوجود قط وعن الثاني بان كون النوع اطول بقا من كل فرد مسلم لكن  
 لا يستلزم قدم النوع مع حدوث الافراد والحق ان الجواب الصافي عن الشوايب ليس ما ذكره الشارح بل ان عدم تنهاى الحركات  
 باطل برهان التطبيق وقد تقر جريانه في المتعاقبات كالمجموعات الرابع وارد على قولهم للجسم والوجود لا يخلو عن الكون في حينه ل  
 كان كل جسم في حينه لزم عدم تنهاى الاجسام وهو باطل اما اوله فلا بد لو وجد بعد غير متناه لا يمكن ان يفرض فيه مثلث متساوي  
 الاضلاع ثم يفرض ذهاب ضلعين منه محيطين بزواوية الى غير نهاية ولكن هذا الفرض يوجب عدم تنهاى وتر هذه الزاوية مع ان  
 محدوبا الضلعين وهذا تناقض محال واما ثانيا فلا ينافي في البعد الغير المتناهي خطا من مبدئ معين ذاهبا الى غير نهاية ثم

خطمتاخر عن هذا المبدأ بلع ثم نفرض تطابق المبدئين فان استوى الخطان لزم مساواة الزائد والناقص وان نقص الناقص  
لزم انقار الزائد ايضا لانه لا يزيد عليه الا بدائع لان الحيز هو السطح الباطن من الحوازي اى الجسم المحيط بالماس صفة للسطح للسطح  
الظاهر من المحوى اى الجسم المحيط بالحيز الماء الداخل في الكون عبارة عن سطح باطن الكون المماس للسطح الظاهر من الماء وهذا التعريف  
للمكان منقول عن ارسطاطليس وتخلص القائلون به عن اشكال عدم تناهي الاجسام بان الجسم المحيط بكل لا مكان له وللجواب  
ان الحيز عند المتكلمين ليس هو السطح بل هو الفراغ المتقوم اى الخلاء الذي يتوهم انه فراغ وهو معدوم في الحقيقة وقيد بالمتوهم  
لان الفراغ الموجود مذهب افلاطون في المكان ويسمى تفصيلا انشاء الله سبحانه الذي يشغل الجسم ينفذ فيه في الفراغ ابعاده اى  
ابعاد الجسم اى الطول والعرض والعمق ويجوز العكس في ارجاع الضميرين الا ان الاول احسن وهذا الشغل والنقذ وهو ما عند  
المتكلمين وحلول محقق عند افلاطون وترك ذكر الجوهر تاسا محال انه معلوم بمقايضة الجسم بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في وجود  
الواجب تعالى وتنزيهاه ولتقدم مقدمتين الاولى اختلف في ان العوج الى المؤثر هو الحدوث والامكان فالاول مذهب المتكلمين  
واستدلوا عليه بان عدم الممكن ممكن يلزم احتياجا الى العلة مع ان العدم لا يكون اثر العلة بل يكفيه عدم علة الوجود والثاني مذهب  
الحكام والمتأخرين من الاشاعرة مستدلين اولا بان التصور وجود الحادث ولا يظهر لنا انتقار العلة الا بعد تصور امكانه وثانيا  
بانه لو كان العوج هو الحدوث لزم استثناء العالم عن الصانع بعد وجوده واجاب بعضهم عنه بالتزامه وايدى بقدر البناء بعد  
تواليه وهو مطلق وبعضهم بان الاجسام لا تبقى بدون الاعراض والاعراض لا تبقى زمانين فالحاجة الى الصانع مستمرة الثانية  
المشهور للعقلاء في اثبات الواجب طريقان احدهما طريق الحدوث وهو المأثور عن قدماء المتكلمين وتقريره ان الاحيان والاعراض حادثات و  
لا بد للحادث من محدث اما المقدمه الاولى فقد رويها عن عليهما واما الثانية نادى بعض الاشاعرة بدها ونهها عليها بان من  
رأى بناء رفيعا جزم بان له بنايا وقال المعتزلة استدلاله واستدلوا عليها اولا بالقياس على افعالنا وبيان ان افعالنا محدثه ولا بد  
لها من محدث فكذا الاجسام المحدثه وهو ضعيف وثانيا بان الحادث متصف بالوجود بعد العدم فهو جازم الوجود والعدم فلا بد  
لتزجيم الوجود من مزج ولا يخفى ان هذا الدليل مبنى على الحدوث والامكان معا اذ جزا الوجود والعدم هو الامكان ثانيهما طريق  
الامكان وهو المنقول عن الفلاسفة والمختار عند محقق الاشاعرة المتأخرين وتقريره على وجوه واشهرها انه لا شك في وجود موجبه فان  
كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا احتاج الى ما يترجح وجوده ويجب الانتباه الى الواجب قطعاً للدور التسلسل ثم ترجع الى  
الشرح قال الشارح ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث استدلال بطريق الحدوث ولم يدع بدعية  
تلك المقدمه كما ادعى بعض الاشاعرة بل استدلل عليها كالمعتزلة بدليلهم الثاني بقوله ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن عن غير  
مزج ولو قال ضرورة امتناع ترجح الحادث على عدمه رجح المسلك الاشاعرة ثبت ان محدثا جزاء لما والمحدث للعالم هو  
الله تعالى اى الذات الواجب الوجود فسر اسم الله سبحانه بالواجب لان كون الحق سبحانه مبدءا للمحدثات كلها ومبدء السلسلة  
الممكنات باجمعها وهو صوابا لوجوهه والقدم ومنزها عن الجسمية والعرضية الى سائر ما يذكر المصنف من التنزيهاات انما هو من

حيث كونه واجب الوجود ومن مصححات هذا التفسيران للجلالة الشريفة موضوعة للذات المقدسة والواجب انحص صفاها الذي يكون  
 وجوده من ذاته اي ذاته على تامة لوجوده وهذا مبني على مذهب المتكلمين من ان وجود الواجب لا يدعى ذاته لا تا عقل ذاته ثم نثبت  
 وجوده بالبرهان وقال الحكماء والصوفية وجوده غير ذاته لان هذا اكل الحكم الوجود ولا يحتاج الى شئ اصلا اي في وجوده وتلك بعضهم لا في ذاته و  
 لا في صفاته الحقيقية وقد يزعم ان الاحتياج في الصفات لا ينافي الوجود وللوصول مع الصلحين صفة كاشفة للواجب اذ لو كان محدث العالم  
 جازر الوجود لكان من جملة العالم اذ عليه الصفات الالهية جازرة الوجود عند المتكلمين لانها زائدة على ذات الواجب مع انحصار الوجود  
 في الواحد فيلزم ان يكون الصفات من العالم اجيب اولابان الكلام في الحائر المغائر للواجب اي المنفك عنها وثانيا با بالصفات واجبة لان  
 كل ممكن حادث وفيه انه سيأتي اثبات انها ممكنة بذاتها وان لا يجب كون كل ممكن مبنو بالعدم فلا يصلح محدثا خيرا للفعل على تسمية معنى  
 الكون للعالم ومبداه وذلك لا يلزم كونه علة لنفسه والمبدء بضم الميم في استعمال المتكلمين ونفتحها في لسان الفلاسفة والشعر انما اذن في  
 اذول وادرج على الدليل انك اذا رجعت بالعالم في قولك لكان من جملة العالم ما ثبت حدثه فلا نسلم قولك لكان من جملة العالم بجواز ان يكون  
 من عالم المجردات وان اريد مطلق العالم فلا نسلم قولك فلم يصلح ان يكون محدثا للعالم بجواز ان يكون من عالم لم يثبت حدثه ومحدثا لما ثبت حدثه  
 وبالجملة فالاستدلال بطريق الحدوث غير تام اجيب اولابان ادلة اثبات المجردات غير تامة وفيه ان ادلة نفيها ايضا غير تامة وثانها با بهذا  
 المنع لا يضر الا ان اذ كان جازر الوجود وجب انتهاءه الى الواجب قطع السلسلة الممكنات وفيه انه يرجع الى طريق الامكان وثالثا بان حدوث  
 الحائر ثابت لان كل ممكن حادث وفيه ان الحدوث الزماني ممنوع وللذاتي مسلم لكنه خارج عن البحث ورابعا باختيار الشق الثاني وان المراد في  
 قول المحدث للعالم هو الله تعالى هو المحدث بالذات اي من غير ان يكون واسطة كما يزعم الفلاسفة في العقول فحاصل الدليل ان للحدث  
 بالذات هو الواجب اذ لو كان جازر الوجود لكان من مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات بل يكون واسطة وفيه ان المطلوب هو انها للوجودات  
 الحادثة الى الواجب تعالى والدليل لا يعطيه الا بابطال التسلسل فلا يتم طريق الحدوث مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما اي علامته ان على  
 وجوده مبداه فلو كان محدث العالم من جملة العالم لكان علامة على وجود نفسه وهذا محال ولا يخفى ان دليل اتناعي شعري متعلق بلفظ العالم  
 ولا فائدة في ذكره الا اتناع بعض العوام به وقريب من هذا اي من قولنا اذ لو كان جازر الوجود لكان من جملة العالم وللمراد ان حاصل الدليل واحد  
 الا ان الاول بطريق الحدوث والثاني بطريق الامكان ما يقال ان مبدء الممكنات باسرها تمامها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات  
 فلم يكن مبدءا لها وللدعى انها الممكنات الى الواجب مع قطع النظر عن نفي الوسائط فان نفيها مسألة اخرى وقد يتوهم قيل المتوهم صاحب المتوهم  
 ان هذا اي ما يقال دليل على وجود الصانع من غير انتقار اي احتياج الى ابطال التسلسل هو وجود اشياء مترتبة غير متناهية يكون كل سابق  
 منها علة للاحق والبراهين المشهورة على اثبات الواجب موقوفة على بطلان التسلسل والالجواز وجود الممكن من ممكن ثان وهذا الممكن من ممكن  
 ثالث وهكذا بلا نهاية ثم لما كان البراهين البطلية للتسلسل موقوفة على مقالات طويلة اراد بعض المحققين انحصار اللقال واستخروج براهين  
 غير موقوفة على بطلان التسلسل على زعمه فنها ما اخرج صاحب المواقف وهو ان الموجودات لو انحصرت في الممكنات لا يحتاج مجموعها الى  
 موجودها مستقل يكون ارتفاع الممكنات ممثعا بالنظر في وجوده لان الممكن ما لم يجب من علة لم يوجد فيلزم ان يكون هذا الموجود خارجا عن

المجموع لا نفسه ولا بعضه اذ لو كان عدم شئ منهما متعابا للنظر الى ذاته لكان واجبا هذا خلف والخارج عن الممكنات هو واجب وهو المطلوب  
 ومنها انه لو لا الواجب بالذات لم يوجد واجب بغيره فلا يوجد موجود اما الاول فلان ارتفاع المجموع لا يكون محالا بالذات وهو ظاهر لتوكبه  
 من الممكنات ولا بالغير لان الغير الذي يمتنع المجموع به يجب ان يكون خارجا عنها واما الثاني فلان ما لم يجب اما بذاته اذ بغيره لم يوجد وهو  
 قريب من الاول ومنها انه لو انحصر الموجود في الممكن لم يوجد شئ اصلا لان الممكن لا يتقبل وجوده واذا لا وجود فلا ايجاد وارتضى السيد  
 السند هذا البرهان جدا فردد عليه الشارح بقوله وليس كذلك اي كما يتوهم بل هو اي ما يقال اشارة الى اعداد دللتا بطلان التسلسل ولكن  
 لم يذكر فيه بطلان التسلسل صريحا فتوهم انه غير مقتدر الى ابطاله وادرج عليه ناسلما ان هذا الدليل يستلزم بطلان التسلسل لكننا لانعلم  
 ان اثبات الواجب بهذا الدليل يتوقف على ابطال التسلسل وقد يتكلف فدفعه بان المراد بابطال التسلسل اقامته دليل ينتج بطلانه سواء  
 اقيم على بطلان او على مطلوب آخر وعندنا في نظر لان مطلوب صاحب المواقف هو قصر مسافة الدليل على الواجب تعالى فكونه متوقفا  
 لبطلان التسلسل لا ينافي القصر وهو اي احد الادلة المشار اليه انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى هائية في جانب مبدؤها احتاجت  
 الى السلسلة بمجموعها العلة اي موجود لان مجموع السلسلة يمكن فيجوز رجوعه وعدمه وانما كان ممكنا لانه مركب من الاجزاء والمركب محتاج  
 في رجوعه الى الاجزاء وهذا الاحتياج ينافي الوجوب وهي العلة لا يجوز ان يكون نفسها اي نفس السلسلة ولا بعضها لا استحالة كون الشئ  
 علة لنفسه ولعلله اي لو كان علة بمجموع السلسلة هي مجموع السلسلة لزم ان يكون الشئ علة لنفسه وهذا محال لا استلزامه تقدم الشئ  
 على نفسه وهو يبيح الاستحالة ولو كان بعض السلسلة علة لمجموع السلسلة لزم ان يكون الشئ علة لنفسه ولعلله اما الاول فلان  
 هذا البعض داخل في المجموع فاذا كان علة للمجموع كان علة لنفسه ايضا واما الثاني فلان هذا البعض علة لما سواه من السلسلة فلنفرض  
 ازالة علة للباء والجيم والذال وهم جراثم نقول الالف ايضا يمكن لا بد من علة فيجب ان يكون علة بعض ما عداه من السلسلة و  
 هو الباء مثلا فيلزم ان يكون الباء علة للالف الذي هو علة للباء بل يكون موجود السلسلة خارجا عنها اي عن السلسلة فيكون واجبا  
 اذ المفهوم منحصر بين الممكن والممتنع والواجب وقد بطل الاول ولا يصلح الثاني موجودا فحين الثالث وينقطع السلسلة واعتراض  
 على هذا الدليل بوجهه ومن اشهر الادلة على بطلان التسلسل بل على بطلان رجوع كل ما لا نهاية له من الممكنات برهان التطبيق وهذا  
 البرهان احد اركان علم الكلام وهي ان نفرض من المعلول الاخير الذي ليس علة لثئ وقد انتهت عليه السلسلة في جانب الهبوط الى غير  
 النهاية جملة مشتملة على مجموع للعلوات والعلل ونفرض مما قبله بواحد اي من المعلول الثاني الذي يكون علة لذلك المعلول الاخير  
 مثلا لان المقصود يحصل باي قفاصل فرضناه من عشرة او مائة او الف من الاعداد المتناهية الى غير النهاية جملة اخرى فهذا الجملة  
 جزء من الجملة الاولى وكل من الجملة متناه في جانب النزول غير متناه في جانب الصعود ثم نطبق الجملة الاولى بالثانية بان  
 نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني من الجملة الاولى بالثاني من الجملة الثانية وهم جراثم اي فرض التطبيق في  
 جميع اجزاء السلسلتين وقد يشكك فيهما بان تطبيق غير المتناهي بغير للتناهي محال لان القوى البشرية تعجز عن تفصيل ما لا يتناهى  
 اجيب بان الحكم العقلي الاجمالي كان بلا حاجة الى التفصيل فان كان بازاء كل واحد من جملة الاولى واحد من الجملة الثانية كالناقص



وهي الجملة الثانية كالتالي وهي الجملة الاولى ويشكك فيه بان النقصان والزيادة من خواص المتناهي اجيب بالمنع كانه لا تفاوت بين  
 الجمليتين في جانب الصعود والجانب الآخر متفاوتة بعد معلوم بالضرورة وهو محال لان الكل اعظم من الجزء بالبدية ويشكك فيه بان  
 وقوع كل جزء من احداهما بازا جزء من الاخرى لا يلزم ان يكون المساواة للجمليتين بل يجزى ان يكون لعدم تناهيها ودفعا باننا نعلم بالضرورة  
 ان كل جمليتين اما متساويتان او متفاديتان والناقصه تنقطع قبل الزائدة وان لم يكن بازا لكل واحد من الاول والآخر من الثانية  
 فقد اريد في الجملة الاولى ما لا يوجد بازائه شئ في الثانية ينقطع الثانية وتنأى ويلزم منه اى من انقطاعها تنأى الاولى لانها لا تزيد  
 على الثانية الا بقدر متناه كالأحد في مثالنا والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهي بالضرورة هذا تحرير البرهان على اى المتكلمين  
 واما الحكماء فشرطوا فيه شرطين فالشرط الاول ان تكون الامور الغير المتناهية موجودة في الخارج والاولم يتم التطبيق لان وقوع احادها بازا  
 احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي لعدم اجتماعها ولا في الذهني لاسيما في وجودها في الذهن مفصلة واجيب بان دخولها تحت وجود الخارجي  
 كان ولو على سبيل التعاقب اما اوله فلان هذا قسم من الوجود الخارجي عند الحكماء كوجود الحركة والزمان لا توجد مجتمعة بل ليس الحاضر منها  
 الا ما لا يقبل القسمة واما ثانيا فلان الفلاسفة يشبثون الوجود الذهني زاعمين ان الدهر ما الزمان وان الزمان مجموعته حاضر فيه وان الحوادث  
 المتعاقبة حاضرة فيه معا ويتفرع على نفي هذا الشرط مسألة حدوث العالم فانه لو كان العالم قد يما كانت الدورات الفلكية والايام والشهور والسنين  
 فيما مضى غير متناهية فيظهر بانه ان التطبيق عندنا لا عندهم لعدم اجتماعها مع الشرط الثاني ان تكون الامور الغير المتناهية مرتبة لان التطبيق  
 الاجمالي لا يجري في غير المرتبة اذ لا نظام لها حتى يلزم من تطبيق بعضها تطبيق الكل والتطبيق التفصيلي محال اجيب بان العقل يحكم في غير  
 المرتبة اجمالا كما يحكم في المرتبة اجمالا فان كفى الحكم اجمالي كفى في الوجوه والامور كيف في المرتبة ايضا ويتفرع على نفي هذا الشرط تنأى النفوس الناطقة  
 وزعموا انها غير متناهية وان البرهان لا يبطلها لعدم ترتيبها وقل بعض المدققين عدم تنأى النفوس باطل ولو صح الشرط لانها وان لم تكن مرتبة يجب  
 ذواتها لكنها مرتبة بحسب ازمته وحدوثها وعندى فيه نظرا لانه انما يتم على مذهب ارسطو هو ان النفوس تحدث بحدوث الابدان واما علم مذهب  
 الاشرقيين من انها تدعية فلا ومن زعم انهم لا يقولون بعدم تنأيهما لم يتبع مذهبهم وناهيك انهم لو نالوا بذلك لزمهم انقطاع نزع الانسان  
 والقول بالتناخر وكلاهما خلاف اجماعهم ومن التشكيكات في برهان التطبيق انه لو لم يلزم تنأى الاعداد ومعلومات الله تعالى ومقدراته و  
 هو خلاف اجماع فاجاب بقوله وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود في الخارج سواء كان وجوده مع النفوس او متعاقبا كالأعداد  
 الفلكية دون ما هو وهي محض من غير ان يكون موجودا في الخارج فانما اى تطبيقه ينقطع بانقطاع الوجود وتوضيحه انه لا بد في جريان التطبيق من  
 تحقق احاد السلسلتين اما الامور الاعتبارية فلا وجود لها في الخارج وهذا ظاهر ولا في الذهن لانه لا يقدر على استحضارها الا نهائية له مفصلا فلا يجري  
 التطبيق الا في ما استحضره فاللازم انما هو تنأى ما يستحضره الوجود واورد عليه الشارح في شرح المقاصد بان تحصيل الجمليتين من سلسلة واحدة ثم  
 التطبيق بينهما انما هو بحسب الذهن لاني الخارج فان كفى حكم العقل كفى في الكل فلا يرد النقص بمراتب العدد بان تطبق الجمليتان احدهما من الواحد  
 لا الى نهاية والثانية من اثنين لا الى نهاية او يطبق الاحاد بالعشرات او العشرات بالمئات وانما لا يرد النقص لان مراتب الاعداد درجتها رادرت عليها  
 ان العدد من الموجودات الخارجية عند الحكماء لا ينكم عندهم والكم عرض اجيب بان هذا الجواب على مذهب المتكلمين القائلين بانه دعوى على

الذاهقين من الحكماء يوافقونهم في وهيمته كما ذكره جلال الدين ولا يرد النقص بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اى المعلومات اكثر من  
 الثانية اى المقدورات لان ذات الحق سبحانه معلومة له غير مقدر وقوله والمخلوقات معلومة غير مقدورة والعامه اذا سمعوا ذلك انكروا انكارا  
 عظيما زاعمين انه مستلزم العجز حتى سمعت بعض الموسومين بالعلم يقول هو قادر على خلق شريكه وهكذا من بنى تصور اهدم مصر اذ ابطال التوحيد  
 الذى هو اعظم اصول الاسلام بمراماة القدوة على حسب وهم الفاسد وانت تعلم ان تعلق ارادة الله سبحانه بالمحال محال والعجز انما يلزم فيمن  
 اراد ولم يستطع فاحفظه مع لا تناهيهما وهذا النقص يرد على قولهم اذ كان احدى المجتبيين انقص من الاخرى لزم انقطاعها بالتطبيق وتقريره  
 ان برهان التطبيق لو لم يلزم انقطاع المقدورات اذ لا المعلومات ثانيا واذ اباطل لانها غير متناهية وذلك اى عدم مرد النقص بالاعداد والمعلومات  
 والمقدورات ثابت لان معنى لا تناهى الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنهاى الى حد لا يتصور فوفد اخذ فانك لا تستطيع ان تتصور  
 عددا لا يمكن الزيد عليه لانك اذا تصورت مائة الف وضربت في عدد اوراق الاشجار وقطرات البحار والامطار مثل ما قيل الارض والجبال  
 وذرات الرمال والكواكب وانفاس الحيوانات كان المزيد عليها ممكنا فى التصور وفي الوجود ولو اخذت لها اضعافا مضاعفة فهذا معنى اللانهاية من الوجود  
 بالفعل من العدد محصور سواء كان فى الخارج اذ فى الذهن اما الاول فلان المقدرات متناهية واما الثانى فلان الذهن لا يستطيع احضار لا يتناهى  
 وهكذا الحال فى المعلومات والمقدورات لا بمعنى ان مالا نهاية له يدخل تحت الوجود فانه محال سواء كان الوجود خارجيا او عليا وبالجملة الموجود  
 من العدد والمقدورات والمعلومات متناهى والوهم لا يجرى فيه التطبيق بقى ههنا بحاث البحث الاول استشكل بعضهم لا تناهى نعيم الجنان ايام  
 الآخرة وانفاس اهلها وجوابه ظاهر مما ذكره الشارح فانها وان كانت لا تقف على حد لكن الداخلة منها تحت الوجود متناهية ابدأ البحث الثانى قيل  
 مراتب الاعداد الغير المتناهية وان لم يخرج الى الوجود لكن يجب ان تكون معلومة له تعالى لعموم علمه تعالى الممكن والمحال وكذلك نسبة التطبيق  
 معلومة له اجيب بان تعلق العلم بما لا يتناهى محال ولا يلزم للجهل كما ان تعلق القدوة بالمحال محال ولا يلزم العجز وهذا ظهر للجواب عما قيل ان عدد  
 انفاس اهل الآخرة ان كان معلوما لله تعالى لزم انها اهل الوجود الثالث ان القول بان ما احاط به العلم الالهى متناهى مما يشكل تخريجه  
 وذلك لان الداخلة فى علمه من ايام الآخرة والحوادث الكائنة فيها ان كان مقدارا متناهيا فلان ان ينصم هذا لقد المعلوم بعد فيلزم ان  
 يكون ما بعد من الايام والحوادث غير معلوم وذا جهل وطال ما يخذل هذا الاشكال فى قلبى حتى وجدت فى كلام بعضهم اضافة العلم قديمة  
 ولكن تعلمها بالحوادث انما يتحقق عند وجودها ولا شك ان هذه التعلقات متناهية وان لم تقف الى حد وهذا شديد البطلان لا يلتزم  
 للجهل بل حدوث الحوادث وبالجملة نجواب الشارح غير مرضى واجاب المحقق الدانى بان معلومات الله تعالى غير متناهية لكن على احد  
 بسيط اجمالى وليس بصواب مفضلة فالمعلومات لا يجرى فيها التطبيق امانى للخارج فلان ما يخرج الى الوجود الخارجى منها متناهى واما فى العلم  
 الالهى فلا تنهاى متناهية لان عدد فيها وهذا جيد لكن القول بالعلم الاجمالى رأى الفلاسفة الواحد يروى عن الاشعري ان الله تعالى واحد من طريق  
 العدد وانكروا ذلك اخرون ومنهم ابراهيم القلانسي اما ولا فلانه يلزم ادخاله فى المقدرات فيلزم تكثره بما يضم اليه من العدد وتقلده  
 بدونه واما ثانيا فلان كل عدد متناهى والله سبحانه لا يتناهى واقول لا يخفى ان هذين الدليلين من كلام غير المصلين اما الاول فلان  
 الواحد المعدوم مع غيره بان على وحدته واما الثانى فلانهم لا يريدون بعدم تناهى الواجب تعالى ان له كثرة لا تخصى كيف ذلك شرك

او تركيب نعم لواجبوا بان ادخاله في المعددات سواء ادب لكان له وجه كالتكثير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على من جمع الله ورسوله في  
 ضمير واحد فقال ومن يعصها فقد غوى واما توجيه كلام الاشعري فهو انما اراد انه جزئي حقيقي وليس واحداً بالذات او  
 الجنس وحاشا لاشعري ان يتكلم في الاهليات بما لا يحسن يعني ان صانع العالم واحد فلا يمكن ان يصدق مفهوم واجب  
 الوجود الا على ذات واحدة اعلم ان البراهين القائمة على وحدة الحق سبحانه ومنها ما قامت على ان الصانع واحد كدليل  
 التمايز ومنها ما قامت على ان الواجب تعالى واحد كقولهم لو وجد واجبان لاشتركا في الوجوب وتمايزا بغيره فيلزم تركيب  
 الواجب وهو محال فاشارة الى الوجهين جميعا والاول مبني على ظاهر كلام المصنف والمحدث للعالم هو الله والثاني على  
 ما اختاره من تفسير الجلاله بالواجب وانما لم يذكر الثالث دليل الثاني لانه بجملة المتأخرين انبسط لفرعه على اصول  
 فلسفية هذا ما عندنا في توجيه المقام وذكر بعضهم انما تعرض بذكر وحدة الواجب دفعا لتوهم الاستدراك ووجه الاستدراك  
 ان الله تعالى علم الجزئي الحقيقي وهو احد البتة ووجه الدفع ان المراد الوحدة في صفة الوجوب لا في الذات ودفع بانها لا  
 استدراك بعد ما نفي الجلاله بالواجب وقال بعضهم ان اصل التوحيد هو عدم الاشتراك في صفة الوجوب فكان حقيقا  
 بالتصريح اما عدم الشرك في الصنع واستحقاق العبادة فمن لوازمه والمتشبه في ذلك الظاهر ان اشارة الى وحدة الصانع  
 كما هو المناسب للتمايز والملائم لكلام المصنف والمحدث للعالم هو الله وقال بعضهم ان اشارة الى وحدة الواجب فاورد عليه  
 انه يحتمل ان يكون احد الواجبين صانعا والاخر معطلا او يكون احدهما صانعا قادرا والاخر منهما صانعا موقفا  
 يوافقا لاجابة قد لا يكون تمايزا في الجواب اذ لا بان المدعى هو ان الواجب الموصوف بالصنع والقدرة  
 واحد وثانيا بان التعطل والايجاب نقص فينا في الوجوب ان قلت التكلف مشترك لان احتمال كون احد الصانعين  
موجباً يمنع صحة الدليل على وحدة الصانع اذ قلنا لا نسلم اذ المطلوب ان يحدث العالم واحد وقد ثبت ان الموجب  
لا يكون محدثاً بين المتكلمين برهان التمايز المشا راليه بقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وهذا احد كمالات الكلام  
القديم فان ظاهر الآية دليل ظني قريب الى الافهام اريد اقتناع عوام الامة به وباطنها برهان يقيني لمن وفق النظر وفي  
الحديث لكل اية ظهر وبطن راحة الفريابي عن الحسن عرسلا وتقريره ان لو امكن الهان هذا افضل من قولهم لو وجد الهان  
لان كمال التوحيد نفي امكان الشريك وهل يكون نفي وجود الشريك مع عدم القرض بنفي امكان كانيا في باب التوحيد  
فالظاهر نعم لكن اثبات الامكان ينبغي ان يكون منافيا للتوحيد فانهم لا يمكن بينهما تمايز بان يريد احداهما حركة زيد و  
الاخر سكونه وانما امكن التمايز لان كلامهما اي من الحركة والسكون في نفس امر ممكن وهذا ظاهر وكذا تعلق الارادة بكل منهما  
اي هو ممكن اذ لا تضاد بين الارادتين اي لا تنازع بين تعلقيهما بل التداخل في المراد بين اي الحركة والسكون دفع لما  
يقال انه يحتمل ان يكون اجتهاد الارادتين مخالفا وحاصل الدفع ان المتنازع هو اجتماع المرادين اما اجتماع الارادتين فامر ممكن  
في نفس ثم الظاهر ان المراد بالتضاد التداخل في المانع عن الاجتماع وهذا اعم من ان يكون بالتضاد الاصطلاحي وهو كون

اربن وجزءين بحيث لا يجتمعان في محل واحد كالبياض والسواد او يكون بالعدم والملكة كالعمى والبصر ويكون بالاجاب  
 والسلب كالانسان واللانسان وقد يزعم ان المراد هو الاصطلاحى فاورد عليه ان نفيه لا يتلزم جواز الاجتماع اذ مانع الاجتماع  
 لا ينصرفه واجيب اجيب بان التعلقين وجزءيان فلو ثبت بينهما تناقض كان هو التضاد ودفع بانه يتلزم ان يكون المنبث  
 بين الحركة والسكون هو التضاد وليس كذلك وعندى ان التناقض مبنى على مذهب المتكلمين فان السكون عندهم عرض موجز  
 بضاد الحركة اما كونها عدما وملكة فذهب الفلاسفة وحينئذ اى حين اذا اراد احدهما حركة والاخر سكونه اما ان يحصل  
 الاثران فيجتمع الضدان او لا يحصل شئ منهما فيلزم عجزهما معا يحصل احدهما بدون الاخر فيلزم عجز احدهما وهو اى العجز  
 اما في الحدوث والامكان اى دليلهما وليس المراد بالامارة الدليل الظنى كما هو مصطلح المناظرين والام لم يتم البرهان لما فيه  
 اى فى العجز من شائبة الاحتياج لانه يحتاج فى حصول مراده الى ان لا يزاحمه الاخر والاحتياج نقض ينافى الوجوب او رده عليه  
 ان المنافى للوجوب هو الاحتياج فى الوجوب واما فى غيرة فيحتاج المناقاة الى دليل اجاب المدقق بان الاجتماع منعقد على ان الاحتياج  
 مطلقا نقض محال على الله سبحانه ويرد عليه ان الاجتماع حجة سمعية وكلامنا فى الحجة العقلية والا فلا حاجة الى تطويل الكلام فى  
 اثبات التمانع بل يكفي ان يقال اخبرنا الصادق بانه تعالى واحد عندى ان المدقق لم يقصد اجتماع الامة بل اجماع العقلاء  
 كلام حتى القائلين بالشريك ايه فيكون الدليل الزاميا عليهم واراد بالاجماع كون الحكم بديهيا اوليا من ذكر الملزم واردة اللازم  
 وقد يزعم ان الاحتياج على اطلاقه ليس نقضا محالا لان الواجب لا يحتاج فى الوجود الى امكان الشئ قلنا ليس احتياجا عند من  
 امن النظر لانه يتحيل ان يقصد الله سبحانه ايجاد المتمنع والاحتياج انما يلزم لو قصد نجرة امتناع عن ايجادها فالتقدم اى امكان  
 متلزم لامكان التمانع المستلزم للحال فيكون التقدم محالا واعترض على البرهان بوجهين احدهما انه لو تم لزوم عدم الواجب المختار  
 لانا نقول صفاته ممكنة صادرة عن ذاته بالاجاب فلو اراد اعدام بعضها فان حصل كل من متشبهى الذات والارادة لا اجتماع النقيضين  
 وان حصل مقتضى الذات لزم العجز وان حصل مقتضى الارادة لزم تخلف المعلوما عن العلة التامة واجيب اولا باننا فرضنا التعلقين معا  
 وما ذكرتم ليس كذلك اذ تعلق الذات بايجاد الصفة قديم وتعلق الارادة باعدامها حادث فالحال لم يلزم من دليلنا بل من دليل  
 اخر وثانيا باختيار الثانى وان هذا العجز لا ينافى الا لوهية لانه من قبل ذاته تعالى بل هو ناشى من كون كماله متمنعة الا تفكك عنه  
 فهو مشعر بكمال لا ينقصه وانما المنافى للالهية هو العجز الحاصل من معاد اجنبى ثانيتها انه اذا تعلق ارادة احد الالهين بوجز  
 للحركة استحالة السكون فعدم تدرية الاخر على السكون لا استحالة بالغير لا يتلزم العجز ولذا لا يتبد الواجب تعالى على اعدام المعلول  
 مع وجوه علة التامة اجيب اولا بان السكون ممكن فى نفسه فعدم القدرة عليه حاصل بحاجز اجنبى فهو عجز محال وعدم القدرة  
 على اعدام المعلول ليس كذلك اذ علة جميع الممكنات عندنا هو الحق سبحانه وثانيا باننا فرضنا التعلقين معا بلا سبق احدهما  
 وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الاخر لزم عجزه وان تدر لزم عجز الاخر وهذه العبارة فى غاية الحسن و  
 الايجاز وانما لم يتعرض صاحبها بذكر جمع الضدين لان استحالة غيبة عن البيان فى مواضع الايجاز وبما ذكرنا فى تقرير التمانع يتدفع

ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع دونه بقول لا يمكن بينهما تمانع وذلك لان جواز الاتفاق لا ينافي امکان التمانع والبرهان  
 يتم بامكان التمانع بلا حاجة الى اثبات وقوعه او ان يكون التمانع والمخالفة غير ممكنة لاستلزامه المحال وهو العجز واجتماع الضدين و  
 دونه بقوله لان كلامهما في نفس امر يمكن او ان يمتنع اجتماع الارادتين كما ارادة الواحدى كما يمتنع ان يريد الاله الواحد حركة زيد  
 وسكونه معا ودونه بقوله لا تضاد بين الارادتين فلا يكون اجتماعهما محالا وهذا بخلاف ارادة الواحد للحركة والسكون فانه  
 اجتماع الارادتين بين المتضادين يكون محالا واعلم ان قولنا لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتنا حجة اقلية اي ظنية يريد ان  
 الدليل الذي يفيد لفظ هذه الآية ظنى اما البرهان الذي يستنبط بانتقال الذهن من ظاهرها الى باطنها فقطع كما مر وانما  
 يسمى الدليل الظنى اقلية لانه يقنع به من لا يحتمل كلفة البرهان وقال بعض المحشين كونه اقلية اعمامها مع قطع النظر عن كونه  
 خبر الرسول المتواتر والا فحجة قطعية قلت وهو مبنى على انه يصح الاستدلال على التوحيد بالنصوص وقال بعضهم لا يصح لانه دور و  
 لكن فحتم الثم ان صحة النصوص لا يتوقف على التوحيد كما سيحكي ان شاء الله تعالى والملازمة اي كوز الفساد لازمة للتعددية  
 اي منسوبة الى العادة والعادة قد تطلق على فعل يتكرر صدوره عن فاعله مرات غير محصورة وقد تطلق على تكرير هذا الفعل  
 على ما هو اللائق بالخطابيات اي بالادلة التي يقصد بها تسليم السامعين للمدعى على حسب الظن الغالب والخطابة بالفتح  
 قياس مركب من مقدمات مسلمة في بادى الراى عند العامة من غير ان تكون مبرهنة وهذه المقدمات اقسام وهي انفع بهم  
 من البرهان لان مقدمات ما لونه مقبولة فلا يستطيع احدا انكارها حذرا عن بلعن الجهل وسمى خطابة لاستعمال الخطابى  
 الواعظين اياه وانما كان المقدمات العادية نسب بالخطابة اذ المقصود منها تسليم للجمهور وذلك لا يمكن الا بمقدمات مكررة في طباعهم  
 والعاديات اولها بذلك فاذ العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الماكره بيان لقوله والملازمة عادية ويحتمل معنيين  
 أحدهما ان عادة الحكام من البشر جارية بالتمانع عند تعدد ثنائيهما ان العادة الالهية جارية باحداث التمانع فيهم والاول اظهر  
 وعلى كلا الوجهين تكوّن الملازمة من باب قياس الغائب على الشاهد وهو ظنى سيما اذا كان للمدعى ان يبين فرقا واضحا بينهما  
 وهو ان التمانع من مقتضيات الطبائع الحيوانية كالطبع والغضب ومن كان الها كان منزها عنها واعترض بعض المحشين بان  
 عبارة الشرح تفيد ان الاحكام المستندة الى العادة لا تكون قطعية فليزم ان لا يفيد النظر لصحح علم اليقين بالنتيجة لان  
 الملازمة بينهما عادية عند الاشاعرة واللازم باطل واقول لم يفهم المحشى معنى العادية فى الموضوعين فان معنى كون النتيجة  
 عادية ان عادة الحق سبحانه جرت بخلق علم اليقين بعد النظر لصحح ومعنى كون الملازمة عادية ان جريان العادات يفيد  
 الظن بالملازمة وهذا لا يوجب ان يكون كل ما للعادة مدخل فيه ظنيا كما ان كون خبر الواحد مفيدا للظن لا يتلزم ان يكون  
 كل مسموع ظنيا على ما اشير اليه بقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله الا اذا ذهب كل اله بما خلق ولعلنا  
 غلب بعضهم اي بعض الالهة على بعض والاى وان لم نجعل الحجة ظنية والملازمة عادية بل جعلنا الحجة يقينية والملازمة  
 عقلية كان الدليل غير تام فان اريد بقوله تعالى لفسدتنا الفساد بالفعل اي خروجها عن السماء والارض عن النظام

المشاهد فجرد التعدي بلا تمنع لا يتلزم الفساد لجواز الاتفاق من كاهلين على هذا النظام بل المستلزم للفساد هو التمانع والاية غير  
 مصرحة وان اريد امكان الفساد بان يكون المعنى لو كان فيها الهة لا يمكن فسادها فلا دليل على امتناعه اى على استحالة فاللازم غير  
 باطل بل لنصوص شاهدة بطل السموات ورفع هذا النظام قال الله تعالى يوم نطوى السماء كطي السجل للكتب وقال اذا السماء انشقت  
 وقال كل شئ هالك الا وجهه وقال يوم تبدل الارض غير الارض والسموات فيكون الفساد ممكنا لا محالة اذ الوقوع فرع الامكان  
 فالحاصل انك اذا حجت لو كان فيها الهة لوقوع فسادها فللازمة ممنوعة لجواز الاتفاق واذا حجت لو كان فيها الهة لا يمكن فسادها  
 فبطلان التالى منوع فالدليل ليس يقينيا واما ان جعلناه خطابة صحرا لا تختار الشق الاول ونقول ان الظن يستبعد الاتفاق بقى  
 فهنا بحثان الاول ان بعضهم اجاب باختيار الشق الاول وقال جواز الاتفاق يتلزم جواز التمانع المحال نعم لو وجب الاتفاق لتم الكلام  
 وقد يجاب بان المراد بالجواز هو الامكان العام الشامل للوجوب واجاب بعضهم بان كلام على السند وهو لا يفيد الا اذا ثبت  
 مساواة النسب لتفضيل المقدمة المنوعة الثانية او رد على جواز الاتفاق انه يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالمتخصر  
 اعنى هذا العالم المنظم اقول دفع ظاهر اما اوله فلان كونه واحدا بالمتخصر غير معقول لتركيبه من اشخاص غير معصومة بل من انواع  
 بل من اجناس واما ثانيا فلان معنى الاتفاق ان يخلق احدهما شيئا فلا يترجم الاخره ان يكونا مؤثرين في ايجاد كل واحد لا يقال للملازمة  
 قطعية والمراد بفسادها عدم تكونها اى عدم وجودها وهذا منع لحصر الفساد في المعنيين المذكورين بمعون لو فرض صانعان لا يمكن  
 بينهما تمنع في الانفعال كلها فلم يكن احدهما اى احدهما على السلب الكلى صانعا وذلك لمنع الاخر اياه فلم يوجد مصنع اصلا  
 اللازم باطل لان وجود المصنوعات بدى فكذلك الملزوم لا نقول امكان التمانع لا يتلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يتلزم انتفاء  
 المصنوع حاصل للجواب منع الملازمة والضمير يرجع الى امكان التمانع والمعنى ان امكان التمانع المحال يتلزم ان يكون التعدد  
 الموجب له محالا لان استحالة اللازم دليل على استحالة الملزوم ولا يتلزم عدم المصنوعات لجواز ان يخلقها احدهما من غير وقوع  
 التمانع لان امكان التمانع لا يتلزم وقوعه ويجوز ان يكون الضمير لاجا الى عدم تعدد الصانع والمعنى ان عدم تعدد الصانع لا يتلزم  
 انتفاء المصنوع بل مستلزم له ان لا يكون شئ منهما صانعا فان اراد السائل بقوله فلم احدهما صانعا السلب الكلى لم يصح تفريعه  
 على امكان التمانع او السلب الجزئى لم يصح تفريع قوله فلم يوجد مصنع اصلا عليه على نريد منع الملازمة في الآية ان اريد عدم  
 التكون بالفعل لجواز الاتفاق فان امكان التمانع لا يتلزم وقوعه منع انتفاء اللازم اعانتفاء امكان عدم التكون ان لو يد عدم  
 بالامكان وذلك الشهادة النصوص على انتفاء تكونها عند زوال الدنيا فالحاصل انك اذا حجت لو كان الهة لم يوجد المصنوعات  
 فلازم الملازمة لجواز الاتفاق واذا حجت لو كان الهة لا يمكن ان لا يوجد المصنوعات فلازم ان هذا الامكان منتف فان عدم وجودها  
 ممكن بل اتم عند الحشر انقلت في الكلام تكرارا لان الجواب الاول هو الشق الاول من العلوة وحاصلها منع الملازمة اجيب بالجواب  
 الاول مبنى على ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونها هو بالفعل والعلوة لا بطلان الشقوق المحتملة كلها واعلم ان الشارع قد اجتمه في كون  
 الآية حجة نظمية اتباعا لابي نصر الفارابي الحكيم ولعل قلب المؤمن ينمى كونهما حجة قطعية وان لم يكن الاقناع اجماعا بالاية وقال بعض

المحققين التمانع على رأي الحكيم اظهر لانهم جعلوا علم الواجب تعالى بمصنوعاته ارادة كافية في صدورها عنه فان كان هذا العلم حاملا  
لاحدهما فنفظ لزوم الجهل اوله اعلى فجز واحد لزوم توارده على مستقلتين او على نهيين متغايرين لزوم التمانع وافاد المحشى المدقق وجهين في  
قطعية الآية احدهما ان المعنى لو كان المؤثر في رجح السماء والارض وغيرهما الهان لم يوجد هذا العالم المحسوس كله وبعضه اذ تأثيرها اما  
على سبيل الاستقلال واما على سبيل الاجتماع بان يكون المؤثر مجموع القديتين واما على سبيل التوزيع بان يكون المؤثر في البعض  
احدهما وفي بعض ثانيهما والكل محال اما الاول فلتواريح واما الاخير ان فلاستلزامهما امكان التمانع المستحيل واذ استحال التمانع لم  
يكن احدهما صانعا نيلزم انعدام العلم كله على تقدير الاجتماع لانعدام جزء العلة وبعضه على تقدير التوزيع لانعدام العلة ثانيهما لو  
كان الهان لم يوجد العالم بل لم يمكن لان مجموع التعدد وامكان العالم مستلزم لامكان التمانع المستحيل فاذا فرض التعدد واقعا كما  
العالم مستلزما لهذا المستحيل وكل ما يتلزم المحال محال فالعالم غير ممكن اذ باطل فثبت ان التعدد محال فان قيل مقتضى كلمة لوعلى  
فاذكرة النجاة انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول كما في قولك لو جئتني لا عطيتك فان معناه انتفاء الاعطاء بسبب انتفاء  
الجي فلا يفيد الآية الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد حاصل السوال ان الآية  
ليست على تركيب الجح فلا يصح قولكم هي حجة اتناعية وذلك بوجهين احدهما ان كلمة لوتدل على انتفاء الفساد بسبب انتفاء التعدد وهذا  
غير مقصود بل المقصود ان انتفاء الفساد يدل على انتفاء التعدد ثانيهما ان لو تخصص بزمان للماضي المقصود انتفاء الهان في كل زمان  
قلنا نعم هذا ثابت بحسب اصل اللغة اي سلمنا ان المعنى الاصل لكلمة لوهو ما ذكرت لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على  
انتفاء الشرط فاندفع الاعتراض الاول من غير دلالة على تعيين زمان فاندفع الاعتراض الثاني وقد يجاب بان انتفاء التعدد في  
الماضي كان في المقصود اذ الحوادث لا يكون الهان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير وقد يزعم ان المعنى الثاني من مخترعا  
اهل العقول هذا وهم فان حارفي استعمال هل للغة وان كان تليلا واولية من هذا القبيل اذ لو حملت على المعنى الاول لكانت كلاما  
مهلا لا يعظم جدا اذ قد يشتب على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالاخر فيقع الخطا في اشتراك العلامة ابن العاجب ذلك لان  
بعض النجاة ذكر وان لو يدل على انتفاء الجزاء لا انتفاء الشرط فاعتراض عليهم ابن العاجب بان الشرط بسبب الجزاء مسبب كثيرا ما يكون  
لسبب واحد اسباب مختلفة كالشمر والنار للاضائة فانتفاء السبب لا يستلزم انتفاء المسبب فالحق ان يكون لوانتفاع الشرط انتفاع  
الجزاء لان انتفاء السبب يستلزم انتفاء اسبابه اجمع الا ترى ان قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدنا استدلال بانتفاع الفناء  
على امتناع التعدد دون العكس لجزان يقع فسادها بالارادة الالهية من غير تعدد انتهى كلامه بالمعنى وجه الخطا انه زعم المعنى  
الانتفائي والاستدلالى واحدا مع ان كلامهما معنى مستقل اكد ييم هذا تصريح بما علم التزاما من قوله الله وهذا مبني على  
ما ذكره الله من تفسير اسم الله في المص والمحدث للعالم هو الله تعالى بالذات الواجب اذ الواجب لا يكون الا قديما اي لا ابتداء  
لوجوه تفسير لقوله قديما اذ لو كان حاد ثا مسبوقا بالعدم تفسير للحوادث للتنبية على زمسطلم الفلاسفة غير مراد فانهم يسمون ما  
يحتاج في رجحها الى لغير حاد ثا ولو كان غير مسبوقة بالعدم كالعالم بزعمهم لكان وجوده من غير ضرورة لان المعدوم لا يكون موجدا

لنفسه بلاهة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب القديم مترادف فان غاية لقوله الواجب لا يكون الا قد يماى بلغ استلزام الوجوب القديم الى ان زعم بعضهم ترادفها والترادف بين اللفظين هو اتحاد معانيهما كالقنود والجلوس والتساوى ان يصدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الاخر سواء اتحد المفهومان ام لا فالناطق والضاحك متساويان بلا ترادف لكنه اى ترادفهما ليس يستقيم لقطع بتغاير المفهومين فان الواجب ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يسبق عليه العدم وقال بعضهم ان القول بترادفها مبني على اصطلاح بعض القدماء من ان الترادف هو التصادى كما ان صاحب التبصرة ابا المعين النسي ذكر ان الايمان الاسلام مترادفان ثم ذكر لكل منهما مفهوما على حدة وانما الكلام في التصادى بحسب الصدق يريد بيان اختلاف المشاخر في تساويهما فذهب الجمهور الى ان القديم اعم لان الحق سبحانه واجب قديم وصفاته قديمة غير اجبة لقيم البراهين على ان الواجب احد ذهب الامام القزوينى الى انها متساويان والصفات ايها واجبة زعمانه ان كل ما ليس بواجب فهو مسبوق بالعدم ويرد على كل من المذهبيين اشكال صعب كما سيذكره الله فان بعضهم ذهبوا الى ان القديم اعم من الواجب لصدقه اى لصدقه القديم على صفات الواجب من غير صدق الواجب عليها وانما لم يذكره لان القول بعدم تعدد الواجب مشهور ولا استحالة فنقد الصفات القديمة جواب عما قيل ان هؤلاء تخبروا عن القول بتعدد الواجب لكن يلزمهم تعدد القديم وهو محال اية عند اهل السنة وانما المتحيل تعدد ذات القديمة ثم شرع في مذهب القائلين بتصادى الواجب القديم فقال وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين القزوينى ومن تبعه تصريح بان وجوب الوجود لذاته احتراز عن الواجب لغيره كالممكنات الموجودة لما تقر في محله من ان الممكن عالم يجب لم يوجد هو الله تعالى صفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائرا لعدمه ونفسه اى مع قطع النظر عن الموجود فيحتاج في وجوده الى مخصص اى مرشح يخصص الوجود بالوقوع لان وجوده وعد متساويان في الجواز والترجح بلا مرشح محال فيكون محدثا اذ لا معنى للمحدث الا ما يتعلق بوجوده بايجاد شئ اخر فيه بحث ظاهر لان الملم هو اثبات الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم ولا يخفى ان تعلق الوجود بشئ اخر لا يتلزم لجواز ان يكون الممكن غير مسبوق بالعدم لعدم علة كما قالت الفلاسفة في العالم والجواب ان تثبت ان الموجود المختار سبحانه ان معلول المختار مسبوق بالعدم لان ارادة ايجاد مقارنته لعدمه ثم اعترضوا اى هؤلاء المستدلون على انفسهم باز الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى المراد بالمعنى فهنا ما لا يقوم بنفسه هو اعم من عند المتكلمين لا صفات الحق سبحانه تعالى معان عندهم كالعروض فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محتم كما ان قيام العرض بالعرض محال والدليل واحد هو ان ما لا يقوم بنفسه لا يصح ان يقوم به غيره وفيه بحث لان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لم تكن من المعاني فاجاب بان كل صفة الهية فهي باقية بقاء هو نفس تلك الصفة اى بقاء الهيئة بينها وليس امر ازايتا عليها كقولهم وجب الوجود عينه العجب من هؤلاء كيف تعرضوا لهذا السؤال الضعيف فجوابه السخيف سكتوا عن اعظم الاشكالات وهو لزوم تعدد الواجب ايضا عند قيام الواجب بنفسه او رد على الجواب اشكالان احدهما انه لو تم لجواز بقاء العرض بناء على ان بقاءه عينه واجيب بان بقاء العرض غير العرض لانفكاك عن البقاء في ان حدثه الثاني انكم ان اردتم بالعينية اتحاد المفهوم فهو ممنوع وان اردتم ان البقاء امر اعتباري



وليس موجود في الخارج قائما بالصفة فهذا مسلم لكن بقا العرض ايضا كذلك فيقول بقا العرض وهذا الكلام في غاية الصعوبة  
اي القول بالصفات واجبة كما هو مذاهب الضريرى والقول بانها غير واجبة كما ذهب القائلون بان القديم اعم كلامه امثلك فان  
القول بتعد الواجب منان للتوحيد ثم على الضريرى وبدءه على عكس ترتيب ذكر المذاهب لان هذا لا يراد اشدا باسما اوله لان انحصر  
كلاما واجيب عنه بوجهين احدهما ان المنان للتوحيد هو اثبات الذات الواجبة لا اثبات صفات واجبة قائمة بذات الواجب وفيه  
بجيت لان الادللة قامت على وحدة الواجب من غير تفرقة بين الذات والصفة ثانيهما ان المراد بقولهم صفات الله واجبة بالذات  
انها واجبة لذات الحق سبحانه بمعنى انه تعالى كافية في انتضاها بلا حاجة الى غير الذات وهذا لا ينافي امكانها في حد نفسها و  
احتياجها الى موصوفها في هذا التاويل بحيث اما اوله فلا يلائمها بقولهم الواجب لذاته هو الله تعالى و صفاته لان ضمير قولهم  
لذاته يرجع الى الموصول في الواجب فكما ان حمل الجلالة عليه حكم يكون الله تعالى واجبا بذاته فكذا عطف الصفات على الجلالة  
حكم يجوز للصفات واجبة بذاتها واما ثانيا فلان هذا التاويل يخالف استدلالهم فان صريحه في ان كل قديم فهو واجب بالذات و  
ليس جائز العدم في نفسه وقد يجب بان يحتمل ان يكون هذا الاستدلال من غير هؤلاء الائمة من قلة التدبير في حقيقة كلامهم و  
عندى نبيه نظرا انه وقع في كلام الضريرى وهو انهم هؤلاء القوم هكذا واجب الوجود لذاته مذكور يست كنه نظيره يارد وازلا وابد موجود  
باشد وفرض عدمه محال باشد وموجب وجوده ذات له باشد وان خدائى تعالى است صفات له جل شأنه والقول  
بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن حادث هذا يراد على المذاهب الاول وهو ان القديم اعم من الواجب من صفاته غير واجبة  
ومرادهم بالحادث ما سبق وجب له على عدمه كما هو مصطلح المتكلمين من ان القديم مالا اول لوجوده والحادث بخلافه وزعم  
الفلاسفة ان كلام من القدم والحادث اما ذاتى واما زمانى فالقديم والحادث بالزمان فاذا ذكرهما اهل السنة واما القديم بالذات  
فما ليس وجوده من غيره وهو الواجب اما الحادث بالذات فما كان وجوده من غيره سواء كان قديما بالذات قديما بالزمان كالعالم  
او مسبوقا بالعدم اى حادثا بالزمان كزيد عمر وهذا التقسيم باطل عند اهل السنة فان زعمواى القائلون بامكان الصفات في  
الجواب عن هذه المناقاة انها الصفات قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحادث الذاتى بمعنى  
الاحتياج الى الذات الواجب سبحانه وحاصله ان مراد المشائخ بقولهم كل ممكن حادث هو الحادث الذاتى وهو لا ينافي القدم  
الزمانى فالصفات حادثه بالذات لان وجودها مستند الى ذات الحق سبحانه قديمة بالزمان اذ لا اول لوجودها فهو باطل لان  
قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحادث الى الذاتى والزمانى وفيه اى فى القول بالصفات قديمة  
بالزمان حادثه بالذات رفض اى ترك كثير من القواعد الاسلامية فاحذها ان الواجب سبحانه فاعل بالاختيار الثانية ان  
معلول المختار حادث بالزمان والثالثة ان الايجاب اى عدم الاختيار نقص انما لزم رفض هذه القواعد لان الصفات القديمة  
ان صدرت عن الواجب باختياره لزم رفض الثانية وبطل الاستدلال على حدوث العالم بان الصانع مختار ان صدرت  
بلا اختياره لزم رفض الاولى وان قيل يصد الصفات بالايجاب العالم بالاختيار لزم رفض الثالثة والرابعة ان التاويل في الاهلية

واجب انما لزم رفضا لا وصف الصفات بالحدوث بلا اذن شرعي جردة ويجوز ان يكون المعنى ان في تقسيم الفلاسفة رفضا  
 للقواعد ذلك لان الداعي لهم الى هذا التقسيم هو ان الواجب ليس مختارا وان العالم قديم بالزمان حادث بالذات كلاهما  
 باطل عند اهل السنة وسياتي في شرح قول المصنف في الصفات وهي لا هو ولا غيره لهذا اي لكون الصفات واجبة او ممكنة زيادة تجتبر  
 وهي الصفات ممكنة في نفسها ومعنى قولهم واجب الوجود هو الله وصفاته من صفات واجبة لذات الله تعالى والممكن اذا كان اجبا  
 للقديم فليس قد مضى كما انتى فخص هذا ما يتعلق بشرح الكتاب وان شئت ان تسمح خلاصة هذا البحث ناسم ان مذاهبا هل  
 السنة فيه ثلثة احدها مذهب الضري ان الصفات واجبة لذاتها وهذا هو اللزوم تعدد الواجب ثانيا بما عليه جمهور المحققين و  
 هو الصفات ممكنة تديمة صادرة بالاجاب عن ذات الحق سبحانه اعترض عليهم بوجه الاول ان ياتي قولهم كل ممكن حادث واجب  
 اولابانه خاص بالصادر بالاختيار ثانيا بان معناه حادث بالذات املا فعبان قول بما ذهب اليه الفلاسفة تنفي نظرا ذليلا عن الفهم  
 واجبة في كل قول ولو كان حقا فلا يباس في تقسيم الحدوث والقدم الى الخاق وزماني اذ اعترفنا بحدوث العالم باختيار صانعه قدس  
 الثاني ان الواجب مختار فيجب ان يكون معلوله مسبوقا بالعلم اجيب اولا بتخصيص الاختيار بما سوى الصفات اذ من جملتها القدوة  
 والاختيار فلو كان وجودها بالقدوة والاختيار لزم سبق الشيء على نفسه واورد عليه ان الاجاب نقص عندكم واجيب بانه نقص في  
 غير الصفات لان الصفات كمالات واجباب الكمال كمال الخلو عن نقص واورد عليه اولابان افاضة الوجود على للممكنات اين كمال و  
 ثانيا بما ذهب اليه سيف الدين الامدي من منع القاعد حيث جاز ان يكون تقدم اختياره على معلوله ذاتيا لا زمانيا الثالث ان المتكلمين  
 على ان المحوج الى العلة للحدث لا الامكان فيلزم ان لا يكون الذات علة للصفات القديمة واجيب بتخصيص لقاعدة بما سوى  
 الصفات الرابع ان البيط لا يكون فاعلا لشي وقابله معالان حجة الفعل غير حجة القول فيلزم التركيب للجواب ان الفعل القبول  
 من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج وتعد الاعترافات لا يستلزم كثرة في الذات ثالثها للصوفية وبعض الاشاعرة وهون  
 الصفات عين الذات وهذا منزه عن الاشكالات الواردة على المذهبين الاولين وكل ما اورد الجمهور في ابطاله فغير تام والله سبحانه  
 اعلم الخ القادر العليم السميع البصير الشافي المرشد الشافي اسم فاعل من شاك وهو مراد المرشد ذكرها لان النصوص الناطقة  
 بهذه الصفة وقعت تارة بلفظ المشية وتارة بلفظ الارادة وزعمت الكرامية المشية الالوية والارادة تحدث عند ايجاد الشيء لا زيادة  
 العقل اي اول توجهه جازفة بان محدث العالم الكائن ارحال كون على هذا النمط بفتحيتين الطريقة او النوع البدع العجيب والنظام  
 الحكم بفتح الكان اي المنوع عن الفساد او المشتمل على الحكمة مع ما يشتمل العالم عليه من الاعمال المتقنة بفتح القاف المستحكمة بلا ضل  
 والنقوش المستحسنة لا يكون اي المحدث بدن هذه الصفات وقد يوضح بان النمط البدع يدل على العلم والحدوث على القدوة والارادة  
 والكل على الحيق اما الدلالة على السمع والبصر ففيها بحث لان الدليل العقلي لا يكفي لاثباتها كما صرح جواب واجيب بان المراد ههنا بالسمع  
 والبصر ادراك السموات والمبصرات ولا شك في ان كون المختار سبحانه خالقا لها يدل على ان يدكها واما اثبات ان السمع والبصر صفات  
 زائدة فانها مبدأ الادراك فليس هذا محل بيان ثم ان عندى ان النقوش المستحسنة تدعى العقل السليم الى البصر وما قيل ان ايجاد

الاصوات لا يكون بدون علمها وهو السمع فاقول فيه بحث واماناً فلانه منقوض باول صوت خلق بقى في دليل الشُّبْحَت وهو  
 ان الدليل انما يتم اذا كان العالم صادراً عن الواجب بلا واسطة والا فلا فيجب ان يكون الواجب موجبا غير موصوف ببعض  
 هذه الصفات ويصدق عنه مصنوع موصوف بهذه الصفات موجد لهذا العالم اجيب بانه قد سبق ان العالم حادث بجميعه  
 وان محدثه الواجب سبحانه فخلاصة الدليل ان محدث جميع العالم على النمط البديع لا يكون بدون هذه الصفات ولا شك  
 ان الواسطة من جملة العالم فيكون محكوما عليه بالحدوث فلا يصدق عن الواجب لان الصادق عن الواجب قديم البتة واعترض  
 على هذا الجواب بان الثابت فيما قبل هو حدوث الاعيان والاعراض ولا بد من في المجردات او حدثها على ان اضدادها  
 نقائص دليل ثان تقريره انه لو لم يتصف بها لزم ان يتصف باضدادها وهي الموت والعجز والجمل والصمم والبكم والعمى و  
 الاضطراب وهي نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها قالوا فيه بحث اما اوله فلا ناكله لانها اضدادها بل اعدام ملكاتها ونحو ارتفاع  
 الملكات واعدادها لعدم قابلية المحل كالبصر والعمى في الجدار اما ثانيا فلانها لا تستحال للخلو عن الشيء وضده فان الهواء خال عن  
 الالوان المتضادة كلها قلت ثبوت الحق بدبي وكذلك كون الحى قابلا للصفات الباقية وكذا اتصافه باضدادها عند عدم  
 الاتصاف بها وايضا قد ورد الشرع بها دليل ثالث بيان ان القرآن والاحاديث المتواترة نطقت باثباتها وهي امور لا يستحيلها  
 العقل فوجب الايمان بها والضمير المجور للصفات المذكورة وقيل لجميع ما يحل على الواجب سبحانه لقوله بخلاف وجه الصانع ونبيه  
 نظرا لانه خلاف الظاهر هذا الكلام ليس في حكم الاستثناء المتصل فانهم وبعضهم لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فعمل ما يظن من ان  
 تصديق الشرع موقوف على العلم بان الله الموصوف بصفات الكمال ارسل هذا الشرع لنظام خلقه فاثبات الصفات بالشرع مشتمل  
 على الدرر وحاصل الجواب ان تصديق الشرع انما يتوقف على العلم ببعض صفاته تعالى كحيوته وكلامه وعلوه قدرته وارادته بخلاف  
 السمع والبصر فانه لا يتوقف الا رسال عليهم ما يصح التمسك بالشرع فيها وكذا يصح التمسك به على شمول الارادة والعلم والقدرة كالالتوحيد  
 اى كما انه يصح التمسك على التوحيد بالشرع كقوله تعالى لا اله الا الله وذلك لانه اذا كان في البلد اميران ويفعل كل منهما ما شاء  
 من تعميم وعذاب فان العقل يحكم بطاعة كل منهما في ما امر بخلاف وجود الصانع وكلامه بخود ذلك كالعلم والارادة والقدرة  
 مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فانه لا يصح التمسك بالشرع فيها للزوم الدرر اذ لا يمكن الا رسال الا اذا كان المرسل موجودا وعالميا  
 بالرسول واهل وناهيا ويريد ان يطاع وقادر على الا رسال وانكر بعضهم توقف على الكلام لجزان يخلق في الرسول علما ضروريا رسائلا  
 وشرايعا وانكر بعضهم التوقف على العلم بل قيل مشاهدة المعجزة توجب يقينا عاديا بالصدق الرسول من غير توقف الا على العلم بوجود  
 الحق سبحانه فيصير التمسك في سائر الصفات بالشرع وفيه خلاص عن تكلف الادلة العقلية والمجد لله على ذلك ليس بعرض لانه لا يقوم  
 بذاته بل يقتصر الى محل يقوم التقييم قائم وشتم وهذا من الوجوب على مراحل ولا يمتنع <sup>هـ</sup> ذهب الاشاعرة  
 الى ان العرض لا يبقى زمانين بل يعدم ويتجدد مثل في كل ان واورد عليهم انه سفسطة لا نأقطع ببقا لونه هذا الثوب مثلا  
 فاجابوا بانه من غلط الحس كما اننا نعلم ان نار الفتيقن قائمة مع انها سائلة تنطفي ويغيبها اخرى وكان الانب ترك هذا الدليل لان

اثباته مشكل مع ان كون الحق تعالى ليس بعرض من البديهيّات الواضحة بعد تصوّر مفهومى الواجب العرض والاى لو كان العرض باثباته كان البقاء معنى قائما به اى بالعرض والمعنى ما يقابل لذات وهو لا يقوم بنفسه المتكلمون يستعملون عام من العرض فيسمون الصفات الالهية معاني لا اعراضا فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال خلافا للفلاسفة فانهم جزموا قيام العرض بالعرض لان قيام العرض بالشئ معناه ان تحيزه اى تحيز العرض والتحيز قبول الاشارة للحسية تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته بل انما تحيز تبعالموضوع حتى تحيز غيره بتبعيته غاية للنفي بالميم اى لو كان له تحيز بذاته لا يمكن تحيز غيره بتبعيته وهذا اى ليل يتناع بقاء العرض مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وان القيام بغيره معناه التبعية فى التحيز يريد ان الدليل موقوف على هاتين المقدمتين وهما ممنوعتان ولحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله هلا ابطال للمقدمة الاولى وحقيقة اى حقيقة البقاء الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثانى اذ لا يتوهم من ان استمرار الوجود معنى زائد على الوجود وعدم زواله ما عدا معنى تفسير البقاء بالاول اثبات للمقدمة المنوعة والثانى مخالف لما يريد اثباته من كون البقاء عين الوجود وتقرير الجواب ان التعبير بها مبنى على التسامح وحقيقة البقاء هو الوجود فى الزمان الثانى فليس امر زائد على الوجود بل عينه ومعنى قولنا وجد فلم يبق ان حدث فلم يتم وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى جواب عن حجة القائلين بان البقاء زائد على الوجود وتقرير الحجة ان العقلاء متفقون على صحة قولهم وجد الشئ فلم يبق فلو كان البقاء نفس الوجود لم يصح الاثبات والنفي معا فانه تناقض كقولك وجد فلم يوجد حاصل الجواب ان الاثبات والنفي لم يردا على الوجود فى زمن واحد بل المثبت هو الوجود فى الزمن الاول والنفي هو الوجود فى الزمان الثانى فلنا تناقض كقولك وجد امس ولم يوجد اليوم وان القيام هو الاختصاص بالذات هذا ابطال للمقدمة الثانية وعطف على ان البقاء استمرار الوجود والاختصاص بالذات ان يكون بين الشيئين اختصاص يصير به احدهما نقلا للاخر كما لبياض القائم بالجسم يقال للجسم الابيض وفي وصف الاختصاص بالذات كما في اوصاف البارى تعالى فانها قائمة بذات البارى تعالى ولا تحيز بطريق التبعية لتزده تعالى عن التحيز دليل على ان القيام هو الاختصاص لا التحيز وتقريره اذ اوصاف الحق تعالى قائمة به مع انه لا تحيز قطعا واجيب بان تعريف لقيام الاعراض بما لها لا لمطلق القيام بالشئ فلا يرد الصفات لانها لا تسمى اعراضا وان انتفاء الاجسام فى كل ان ومشاكلة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك اى من الانتفاء والتجدد فى الاعراض عطف على ان البقاء وهو ابطال لقولهم يمتنع بقاء العرض بعد ابطال دليله حاصله ان الاعراض باقية لان بقاء الاجسام ضرورى باتفاق الحكماء والشاعرة فلو جاز ان تصير الامراض والتجدد فى الاعراض وبطل حكم الحس ببقائها لوجب ان يجوز ذلك فى الاجسام ايضا وهو سفسطه باتفاق الفريقين ولذلك انكر الناس على النظام المعتزلى انكارا شديدا لتفرده بتجدد الاجسام فعلى هذا يكون هذا الكلام معارضة وقيل نقض اجمالى اى لو صح دليلك للزم مخالفة الضرورة واورد على قوله ليس بابعد وجهان احدهما ان الاعراض اضعف جزم من الجواهر فتجدد الجواهر ابعد ثانيا ان تجدد الاجسام ابعدها يستلزم سقوط الجزاء والتكليف القصاص بخلاف الاعراض الجواب عنها بان الحاكم بقيامها هو الحس ولا تفاوت بين الجوهر والعرض فى كونه محسوسين نعم تسليم لضعف بعض ادلة

الفلاسفة بعد ما نصر مذاهبهم على طريقتي اهل التصاف تمسكهم اى الفلاسفة في جواز قيام العرض بالعرض بسرعته للحركة وبطونها حيث  
 قالوا الحركة عرض قائم بالجسم والسرعته والبطون عرضان قائمان بالحركة ليس بتام اذ ليس ههنا اى في الحركة السريعة والبطيئة شئ هو حركة  
 واخر هو سرعة او بطون حتى يقر انها قائمان بالحركة بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى بعض  
 بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطون اى الحركة السريعة والبطيئة فهين مختلفين من الحركة اذ الالات الحقيقية لا تختلف  
 بالاضافات فان الانسان انسان سواء اضعيف الى فرس او بقرة ولا جسيم لانه مركب من الجواهر المفردة ومتحيز ثابت في الخيزاي  
 الامكان وذلك اشارة للحادث لان المركب محتاج الى اجزائه والمتحيز محتاج الى حيزه والاختصاص من خواص الممكن ولا جرم ههنا  
 اما عندنا قلنا اسم للجزء الذي لا يتجزأ وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى منزعه عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان  
 جعلوا اسما للموجود لا في موضع حيث تاكلوا الجوهر موجود لا في موضع والعرض موجود في موضوع والموضوع هو المحل المستغنى في  
 تقوم عن المحال فيه كالجسم المستغنى عما يحل فيه من اللون والحركة والمحل اعم من الموضوع لانه قد يحتاج الى ما يحل فيه كالهوى  
 والصورة فانها جواهران والصورة حال في الهوى ومع ذلك فالهوى محتاج في تقومها الى الصورة فجزء كان كالقول والنفوس  
 فانها مجردة عن المادة والجهة والمكان اذ متحيزا كالجسم والهوى والصورة لكنهم جعلوا من اقسام الممكن واداب الماهية للممكن  
 التي اذا وجدت كانت لا في موضوع يريد ان ظاهر قولهم موجود لا في موضوع يتناول الواجب ولكنه يظهر بعد التحقيق انها محلا  
 يطلقون الجوهر على الواجب هذا بوجهين احدهما انهم قسموا المفهوم الى واجب ممكن والممكن الى جوهر عرض والجوهر قسم من الممكن  
 عندهم ثانيها انهم قسموا الجوهر بماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع والعرض بماهية اذا وجدت كانت في موضوع ومطلوبهم  
 الاشارة الى ان وجوه الممكنات زائدة على ماهياتها فعلى هذا لا يتناول التعريف الواجب لان وجوه الخاص عين ماهية عندهم واما اذا  
 اريد بها اى بالجسم والجوهر القائم بذاته لبعض المبتدعات فانهم يطلقون الجسم على الواجب تعالى ويفسر الجسم بالقائم بذاته والموجود  
 لا في موضوع لف ونشر ترتيب فانما يمنع اطلاقها على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادل الفهم الى المركب المتحيز اى لا يمنع  
 اطلاقها على الواجب من حيث عدم صحة المعنى بل من حيث انه ترك الادب هذا الوجهين احدهما ان لم يوجد هذا الاطلاق في القرآن  
 والحديث ومذهب اهل السنة والجماعة ان لا يسمى الله سبحانه والابا ورفيعه بالقول تعالى ونداه الاسماء الحسنى فادعوا بها وذر الذين  
 يلحدون في اسمائه الثاني ان الفهم يتبادر من الجسم والجوهر الى المعنى الذي لا يصح على الواجب وذهب الجسمة والنصارى الى اطلاق  
 الجسم والجوهر عليه بالمعنى لذي يجب تنزيه الله تعالى عنه اما الجسمة فقالوا هو جسم كاسرار الاجسام جالس على العرش واما النصارى فقالوا  
 جوهر منقسم الى ثلاثة اجزاء الالاب والابن وروح القدس وهذا وجه اخر لترك اطلاق الجسم والجوهر وذلك لان موافقة المبتدعة في  
 بدعتهم متنوعة شرعا ولو كان المقصود خلاف مقصودهم ووقع في كثير من النسخ وذهب الجسمة بلفظ المصدر عطف على تبادل الفهم  
 وقيل على عدم ورود الشرع ومن العجائب ما ذكره بعض المحققين ان قوله ذهب الجسمة جواب سؤالي مقدّم وهو انكم قلتم ان الجسم الجوهر  
 لا يطلقان عليه تعالى والمحال ان الجسمة والنصارى اطلقوها فان قيل اعترض بالنقض على قوله من جهة عدم ورود الشرع كيف صرح اطلاق

الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك كلفظ خدا بالفارسية مما لم يرد به الشرح قلنا بالاجماع وقد يقال كلمة التوحيد تصحيح اطلاق الموجد  
وهو من الأدلة الشرعية لأنه قد ثبت بالقرآن والحديث ان الاجماع حجة ما القران نقول تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تارة  
بالمعروف وتنهون عن المنكر ولوا اجتماعوا على الخطار لا امر واما المنكر وهو عن المعروف واما الحديث فنقول عليه السلام لا تجتمع امة على  
الضلالة وهو متواتر المعنى ولكن في دعوى الاجماع في اطلاق هذه الاسماء حجة الا ان يراد اجماع الجمهور وقد يقال في الجواب لتصحيح  
اطلاق الموجد ونظائره ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجد لازم للواجب قيل لا وجه للاختصاص لزوم للواجب  
بعد ثبوت ترادف الكل واجيب بان اراد مفهوم الواجب وهو مفهوم الكل للترادف وعندى ان وجه الاختصاص ان المشهور  
في معارفاتهم ضم الوجود الى الواجب فيقال واجب الوجود لا قديم الوجود واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة كلفظ الله فهو اذن باطلا  
فايراد من تلك اللفظة كالموجب والقديم او من لغة اخرى كما سم خدا بالفارسية وما يلزم معناه كالموجد وفيه نظر من وجهين احدهما  
في الترادف وذلك لان مفهوماتها متغايرة فالله علم الجزئي للتحقيق ومعناه بحسب اللفظة المعبر او من تغيير العقل فيه او من  
يتضرع الكل اليه او من احتجب عن غيره والواجب ما يعتنق عدمه القديم ما لا اول لوجوده والثاني في اتحاد حكمي المترادفين في  
الاطلاق عليه تعالى لأنه قد يكون احدهما موهوما بالنقص فلا يصح اطلاقه ولذا لا يطلق عليه العاقل وان كان مرادنا للعالم  
لأنه من العقل بمعنى القيد عما لا ينبنى وكذلك حال اللازم فان الله تعالى خالق لكل شئ ويلزمه ان يكون خالق للبخازير مع  
انه يجوز اطلاق الملزوم لا اللازم ثم اعلم ان مسألة التوقيف اختلف فيها اخلافا كثيرا قال بعض المحققين لا نزاع في جواز  
اطلاق اسماء الاعلام الموضوعات في اللغات كخدائي بالفارسية وتكوي بالتركية وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات و  
الانفعال وقال المعتزلة والكرامية يجوز اطلاق كل ما دل العقل على اتصافه تعالى به لو لم يأذن به الشرع وقال قوم يجوز ما يراد  
الاسماء الشرعية الا ما كان مخصوصا بلغة الكفار قال القاضي ابو بكر كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى ولم يكن موهوما بنقص  
جواز اطلاقه بشرط اخرين مع ذلك ان يكون مشعرا باجلال وتعظيم وتوقف امام الحرمين ونصل امام الغزالي وقال يجوز ما يدل  
على الصفة كما يدل على الذات وقال الامام الاشعري لا بد من اذن الشارع وفي شرح المواظف هو المختار لا مقتصرا على ذي  
صورة وشكل عطف تفسير مثل صورة انسان و فرس وغيره او زعم الجسم ان على صورة الانسان لا ذلك من خواص الاجسام  
يحصل لها بواسطة الكميات كالطول والعرض والعمق والكميات كالألوان والاستقامة والانحناء واحاطة للحدود والنهايات قيل الحد

له قول لا تجتمع امة لهذا الحديث متواتر المعنى واخرج الترمذي عن ابن عمر بن عمار ان الله لا يجتمع امة على الضلالة ورواه  
الطبراني والبراد و ابن ابي عمير والحافظ الضياء و ابن جرير والحاكم و ابو نعيم و ابن مندة و احمد بن ابي حنيفة عن ابي مالك الاشعري  
و ابن عمر و ابي بصرة الغفاري وغيرهم رضي الله عنهم بالفاظ مختلفة ١٢ اشراق الابصار في تفسير احاديث نواب الزوار

خارج عن المحدد والنهية داخلية والظاهر انهما مترادفان او متساويان ولا محدود اي ذي حد ونهية ولا معدود اي ذي عدد  
وكثرة يعني ليس محلا للكليات المتصلة تفسير لقوله لا موصو ولا محدود ويجوز ان يكون تفسير اللتان نقطه كالمقادير من الخط والسطح  
والطول والعرض ولا المتصلة كالأعداد تفسير لقوله لا معدود وتوضيح المقام انكم عرض يقبل لقسمه لذاته وهو قسمان احدهما  
متصل وهو الذي اذا قسم كان لقسيميه حد مشترك يصح ان يعتبر حد الكل من القسمين وهو الزمان الخط والسطح والمقدار القاسم  
بالجسم ويدل على مغايرته للجسم انه يزداد المقدار ينقص في السمن الذات المجهول مع ان الجسم باق ثم اننا اذا قسمنا الخط بنقطة كانت  
النقطة حدا مشتركا لكل من قسمي الخط وكذا اذا قسمنا السطح بخط والمقدار الجسمي بسطح والزمان بان ثابتهما منفصل وهو الذي لا يكون  
لقسيميه حد مشترك وهو العدد فان العشرة اذا قسمت بستة واربعه مثلا لم يكن بين الستة والاربعه حد مشترك والاصار الستة سبعة  
والاربعه خمسة وهو ظاهر اما المقادير فلاها من خواص الاجسام واما الأعداد فلاها ليس للواجب تعالى اجزاء ولا جزئيات ولا شركاء  
يقع في تعدادهم فالعدد منفي بالمعاني الثلاثة وان كان كلام الله ناظر الى الاول اما الوصف بانه تعالى واحد فليس من باب التعداد لعدده  
التعداد مع ان يصح ان الواحد ليس بعدد ولا متبعص ولا متجزى اي ذي ابعاض واجزاء ولا متركب منها اي من الابعاض و  
الاجزاء لما في ذلك اي التبعض والتجزى والتركيب من الاحتياج الى الاجزاء المنافي للوجوب فمال اجزاء الغاء للتفصيل يسمى باعتبارها  
تالفه منها اي اجتماعه من الالفة بالفهم وهو القرب بين الشيين متركبا وباعتبار انحلالها اليها اي تفرقة تلك الاجزاء عند التفرقة  
متبعضا ومتجزيا وها مترادفان وقد يفرق بان التجزى انحلال الى فاعنه التركيب كانه انحلال الجسم الى الجواهر الفردة بخلاف التبعض  
كانه انحلال الى الجسمين ولا متناك لان ذلك من صفات المقادير والاعداد خلافا للكرامية زعموا انه غير متناه من جميع الجهات الا من  
الجهة المتصلة بالعرش كذا قيل ولا يخفى انه كما يجب تنزيهه تعالى عن التناهي فكذا يجب عن عدم التناهي بالمعنى الذي تصدده  
ولا يوصف بالنايية منسوبة الى ما الاستفهامية مع زيادة الهزة وقد يزعم انها منسوبة الى ما هو مجذوف الواو وقلب الهاء هزة و  
الاول اقرب اي المجانسة للاشياء المجانسة هو الاتحاد في الجنس للجنس معينان منطقي ولغوي اعم منه هو الامر الشامل العام فان  
الانسان جنس لغوي لا منطقي والظاهر ان الله اراد المنطقي لان معنى قولنا ما هو في اللفظة انه من اي جنس هو كما ذكره البيانيون قال  
السكاكي في المفتاح والسؤال عن الجنس اراد للجنس اللغوي ومقصود الله من هذا الكلام بيان المناسبة بين المعنى الاصطلاحي للماهية  
واللغوي لها واصل ان اهل اللغة يسألون بما هو عن الجنس اللغوي يقولون في الجواب انسان او فرس او ثوب او درهم فناسب ان  
يسمى المجانسة المنطقية ايضا ما هيبة لتوقع للجنس المنطقي ايضا في جواب ما هو والمجانسة المنطقية توجب التمايز عن المجانسات  
بفصول مفرقة لان ما له جنس لا يتقوم الا بفصل يميزه عما يشتركه في الجنس فيلزم التركيب من الجنس والفصل واورد عليه ان  
هذا تركيب عقلي والمنافي للوجوب هو التركيب الخارجي واجيب بان العقلي مستلزم للخارجي لان الشيء البيه لا يمكن انتزاع للجنس  
والفصل منه واعلم ان بعض المعشيين شرح كلام الشارح بوجه اخر فاراد بقوله اي المجانسة للاشياء المعنى اللغوي استيناسا بظاهر  
قوله لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو لان هذا معنى لغوي لا منطقي ولا يخفى ان استيناسه مدفوع بما ذكرنا من انه قصد بيان

المناسبة وآية يرد عليه ان المهانسة اللغوية لا توجب التمايز بالفصول واجيب بحمل الفصول على ما يعبر المميز سواء كان فصلاً أو تشخيصاً  
 ودفع الجواب بان لزوم التركيب موقوف على كون الشخص امراً وجودياً واخلاقياً هوية واثبات ذلك صعب ولا بالكيفية من  
 اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك كاللون والضوء اما اطلاق النور والحسن فليس بالمعنى  
 المتعارف وكذا الغضب الفرح والحلم بل لها معان يعرفها اللسان اما اللذة فالحسية منها ممنوعة اجماعاً واما العقلية فنفاها المتكلمون  
 واثبتوا للحكماء قائلين ان الحق سبحانه اجل قبحهم لعلمه بكالاته العظيمة وعندى انه لا يصاحبه اصلاً شرعياً ولذا ذهب اليها الامام  
 حجة الاسلام الغزالي ما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب فقد ذكر للحكماء ان اللون والطعم والرائحة انما تحدث في  
 الجسم اذا كان مركباً من العناصر تمازجت اجزائها حتى تحدث في الجسم كيفية فتشابه تسمى المزاج اما البسيط الذي لم يركب بغيره فيكون  
 خالياً عن هذه الكيفيات الثلث كالماء والهواء والنار الخالصة عن الدخان كالتى في اصل الشعلة واوردها على زرق السماء وحرارة  
 المبخر وحلاوة الماء مع ان الكل بسيط بزمهم فاجيب بان الزرقه متخيلة في الجو والالوان الكواكب متخيلة من اضواءها وعذبة  
 الماء متخيلة من عذوبة الريق لفقده مع الماء اللطيف فهذا راى بهم اما الاشعري واصحابه فعلى خلاف ذلك انهم يقولون بجواز وجود  
 هذه الكيفيات في جسم بسيط بل في جوهر فرد وقيل انما ذهب الشئ الى مذهب الحكماء تصدداً الى ما جرت به العادة الالهية قلت  
 ويرد عليه عدم تمام الدليل لان جريان العادة على كون الكيفية في الاجسام تابعة للمزاج لا يدل على استحالة انضمام الواجب تعالى  
 بها وهذا ظاهر ذلك ان تدعى الضرورة في كون تلك الكيفيات من خواص الاجسام والجواهر الفردة ولا يمكن اشتقاق مستح  
 من المكان على جعل الليم اصلياً كالحوقلة والتهليل في مكان تحقيق المقام موقوف على مقدمات المقدمة الاولى ذهب  
 للحكماء الى ان في الجسم امتداداً هو عرض قائم به مستدلين بوجهين احدهما ان الشعلة اذا جعلت مدرة ثم ربيعة فقد تغير امتدادها  
 من حال الى حال مع بقاء جسميتها ثانيهما ان امتداد السمن ينقص بجزءه ويزيد بجزءه مع ان حقيقة الجسم على حالها فعلم  
 من الوجهين ان الامتداد عرض زائد على حقيقة الجسم قائم به يسمى البعد المادى البعد العرضى للجسم التعليمى وتسميته بالجسم  
 مجاز وذهب المتكلمون الى ان هذا البعد موهوم بناه على ان الجسم مركب من جواهر فردة من غير اتصال المقدرة الثانية اختلف  
 العقلاء في المكان على اقوال والمعتمد منها ثلاثة الاول مذهب افلاطون من انه البعد الموجود الجوهرى المجرى ينفذ في الجسم بطريق  
 التداخل ولو لم يشغل الجسم كان خلاً وتوضيحه انما نجد في الحوض بعد ما يحيط به اطراف الحوض وهذا البعد مملوء بالهواء فاذا دخل  
 الماء وخرج الهواء صار البعد مشغولاً بالماء فالبعد في الحالين قائم على حاله لا يتغير ولا ينتقل عن الحوض فهو جوهر مجرد عن المادة مفاد  
 للبعد العرضى القائم بالهواء والماء لان تابع له كما في دخول الحوض والخروج عنه ويسمى بعداً جوهرياً وبعداً مجرداً او بعداً مفصلاً بالقاف لانه  
 اصل لفظة ولا بد وانظاراً يرد عليه اولاً ان الحسن لا يحكم في جوف الحوض الا بعداً واحداً اجيب بان العقل قد يحكم بما يقصر عنه الحس و  
 ثانياً ان تداخل البعدين محال والاجاز ان يجتمع العالم في بعد واحد لواجب بانه لا استحالة اذا كان مادياً واخر مجرداً وانما المحال تداخل  
 الماديين وثالثاً ان اجتماع المثليين محال اجيب بان احدهما جوهر الاخر عرض فلا تماثل الثاني مذهب المتكلمين من ان المكان بعد موهوم



ولا شئ محض هو كذ هب افلاطون الا ان البعد وهي عندهم واوثر عليهم ان الجسم ينتقل من مكان الى مكان والانتقال من المعدوم  
 الى المعدوم محال وان المكان ينقسم الى نصفين ربع والمعدوم لا ينقسم واجيب بان الانتقال من جسم الى جسم والنقسم هو للجسم المتكمن الثالث  
 مذ هب ارسطاطاليس من ان المكان سطح باطن من الجسم الشامل للممكن وهو ينكر البعد غير البعد العرضي القائم بالجسم واورد عليه  
 انه يلزم ان يكون المحمول في الصندوق الى الف فربح ساكن والظير الواقف في البرج والسمك الواقف في الماء الجاري متحركا واذا تحركا  
 على وفق جري البرج والماء ساكنين المقدمة الثالثة اختلف العقلاء في تجويز فراغ في العالم لا يشغله جسم ويعني الفراغ مذ هب المتكمن  
 وبعض اصحاب افلاطون الى التجويز ولكن هذا الفراغ جوهر موجود عند الحكيم ومعدوم وهي عند المتكلم واكثر الحكماء على ان الفراغ محال  
 فلما جئنا انا اذا رتبنا صفحة ملأ عن مثلها دفعة حصل للفراغ في وسطها لان الهواء يتحرك تديجا من اطرافها الى وسطها واجيب بان  
 الرغيب محال وتدجرب ولما فر التجارب كعدم انبساط الماء عن الجرة المنكبة على الماء الا اذا جعل فيها ثقبة تدخل منها الهواء ومنها وكا ارتفاع  
 الماء في الالنبوبة المخصوصة وانما الظن بان عامة من يدس هذا الشرح في بلادنا يعرفون الحكمة الطبيعية فيشكل عليهم امثال هذا  
 المقام لان المتكمن عبارة عن تنفذ بعد في بعد واخر متوهم او متحقق يسمونه المكان واراد بالبعد الاول البعد لقائم بالجسم وهو عرض  
 عند الحكيم وموهوم عند المتكلم وبالثاني البعد الوهمي عند المتكلم والجوهري المتحقق عند افلاطون والضمير في يسمونه للثاني فنقول  
 متوهم او متحقق يسمون ان يكون صفة للبعدين على التنازع ولكن قوله يسمونه المكان يدل على انه صفة للثاني والبعد يريد تعريف  
 البعد العرضي والجوهري معا على سبيل اللفظ والنشر عبارة عن امتداد قائم بالجسم وهو العرضي او بنفسه وهو للفظ الجوهري  
 عند القائلين بوجود الفراغ وهم افلاطون واتباعه القائلون بغيره خالف جوهري ازلت والسبب في ترك تعريف البعد الوهمي قيل  
 لانه يعرف قياسا عليها وهو بعد موهوم مفروض في الجسم او في نفس وزعم بعض المتحسين ان التعريف يعم الكل وان المراد بالقيام ما يعم  
 الحقيقي والوهمي وبالوجه المعنى اللغوي ولا يخفى انه تكلف باثر واكثر تعالى منزلة عن ايل امتداد والمقدار لا استلزامه التجويز فيكون منزها عن  
 المكان والفرق بينهما ان الامتداد اعم من ان يكون قائما بنفسه او بالجسم والمقدار هو الامتداد القائم بالجسم فقط فغنى الكلام تخصيص  
 بعد تعميم للتاكيد ازلت بالتنازع لم يذكر هب ارسطاطاليس قلت لانه ضعيف لما قد سبق ولانه لو كان المكان هو السطح لزم  
 نقصان المكان بزيادة المتكمن وبالعكس كما اذا املنا ثقب الخشب او ثقب الخشب وذاسفطة فان قيل ببنى السؤال اتحاد المتكمن و  
 التجويز للجوهر الفردي متجيز لانه مشارا بالاشارة الحية ولا بعد فيه والى لكان الجوهر الفردي متجيزا اذ كل بعد منقسم قلنا المتكمن انحصر من  
 المتجيز اعلم ان التجويز قد يستعمل مرادنا للمكان وقد يستعمل اعم منه ومنشأ السؤال هو الاول وحاصل الجواب هو الثاني وزعم بعض  
 الافاضل ان الاصطلاح الاول للحكام والثاني للمتكلمين لان التجويز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شئ ممتد كالجسم او غير ممتد  
 كالجوهر الفردي فالاول مكان وتجويز الثاني حين لا مكان قيل هذا يخالف ما ذكرها الشئ في اخرجت حدث العالم من ان التجويز هو الفراغ  
 المتوهم الذي يشغله الجسم واجيب بان المذكور ثم تعريف حين الجسم لا مطلق للتجويز فاذا ذكر من لزوم التجويز دليل على عدم المتكمن في المكان  
 لا على عدم التجويز وانما الدليل على عدم التجويز هو ان لو تميز فاما في الارز فيلزم قدم التجويز وهو محال لما ثبت من حدث العالم واوثر

عليه انه مبني على وجوب التميز مذهب المتكلمين انه فراغ موهوم وازلية المعدوم غير محال اجيب بوجه واحد انه اختار وجود التميز  
لقوة الدليل على وجوه وهو انه مشار اليه بمعدوم ثانيها ان الدليل غير مبني على وجوب التميز بل لا يختلج الى التميز بنا في الوجوب موهوم  
او معدوم فاديب ان لا معنى ح للترديد بين قد حدثه ثالثها ان المراد بقدم التميز وهو عرض عندهم والعرض لا يبقى  
زمانين فيلزم تنالي الالكوان بلا نهاية وسيطلب برهان التطبيق او لا فيكون محلا للحوادث لان الكون في التميز من الاعراض الموجودة  
في الخارج عند المتكلمين والحكماء وايضا دليل ثان اما ان يساوي التميز وينقصر عنه فيكون متناهيان فيجب ان احدهما ان الملازمة  
على تقدير المساواة عن تجاوز ان يكون التميز غير متناهيين واجيب بان عدم تناهي الابعاد باطل كما تبين في محله ثانيها ان  
يحتل ان يكون على تقدير النقصان جوهرا فردا او لا يلزم التناهي لما مر من انه من صفات المقادير والاعداد والجزء لا مقداره اجيب بان  
بدية العقل تشهد على ان الواجب ليس جزء لا يتجزى فلا حاجة الى ابطال هذا الاحتمال بالبرهان او يزيد عليه فيكون متجزيا لان بعض  
يطابق التميز وبعضه يزيد عليه واورد على الدليل ان التميز لا يكون الا مساويا للتمييز اجيب بان الترويض للمبالغة في بطلان التميز على  
جميع التقديرات وعندى انه اراد بالتمييز في هذا الدليل التميز العرفي وهو ما يمنع الجسم عن النزول تنبيهها على المشبهة فان بعضهم  
ذهب الى انهم ملو العرش وقيل هو على بعض العرش وقيل يزيد على العرش باربعة اصابع من كل جهة تعالى عن ذلك واذالم في مكان  
لم يكن في جهة مسألة اخرى ذكرها الشارح لانها من المهمات وفي الشرط والجزاء اشارة الى عذر المصنف في تركها لان قوله لا يتمك ينفي الجهة  
لا علو ولا سفلا كلاهما بالكر ولا غيرهما من الشرق والغرب والجنوب والشمال لانها اي الجهات اما حدود واطراف لا يمكن كما هو مذهب  
الحكماء ونفس الامكنة باعتبار عرض الاضافة الى شئ كما هو مذهب المتكلمين يريد ان الجهة اما من عوارض المكان او نفس المكان  
فالمنزوع عن المكان منزوع عن الجهة وتوضيح الكلام ان الجهة تطلق على معنيين فتسمى الاشارات ونفس الامكنة والاول مذهب الحكماء و  
الثاني مذهب المتكلمين اما تحرير الاول فقالوا الجهة موهومة مستدلين او لا بانها اشار اليها بالاشارة للحسية وثانيا بان المتحرك يقصد لها  
بالحركة ولا اشارة الى معدوم والقصدي محال ان ثم قالوا الجهة الحقيقية هو الفوق والتحت ومساوهما من الجهات كاليامين الشمال فيختلف  
بتغير وضع الشخص ثم الجهة لا تنقسم والا لاشارة اذا وصلت الى جزئها الاقرب فان اتهمت هناك فهي للجهة لا ما بعد ها والا لاشارة ما  
بعدها هناك فثبت ان الفوق والتحت عبارة عن نهايات حدود غير مقسومة قائم بالاجسام ثلثه يجب ان يكون الجسم المحدود لها مركزا  
فيكون الفوق سطح المحدب والتحت نقطة مركزه ليكون كل من الفوق والتحت ابعدا شئ عن الاخر فالمحدود ذلك محيط بعالم الاجسام  
فقول لشارح حدود واطراف لا يمكن اراد بها المركز والمحيط فان جميع الامكنة واخذت في محدب هذا الفلك المحيط وحدها الفوقاني  
محدبة والتحتاني مركزه ليس الخارج من هذا الفلك الا لعدم الصرف اما حكم الوهم بان ما وراة فضاء متناهة فباطل واما تحرير الثاني  
فقال المتكلمون ليس للجهة فاذا ذكر الحكماء بل الجهات هي الامكنة من حيث الاختلاف فبالنسبة الى الارض وتحت  
بالنسبة الى الفلك الثاني فالاشارة للحسية وقصد المتحررين انما هي الامكنة ولا يتجزى غلبة زمان قالوا وجوده تعالى ليس في الزمان  
ومعنى كونه في الزمان ان لا يمكن حصوله الا في الزمان وفي المواضع ان هذا مما لا تعرف للفلاكية خلافا لان الزمان عندنا

عبارة عن متجدد ويقدر به متجدد آخر المتجدد حادث يحدث شيئاً فشيئاً ولا تثبت على حال واحدة ولا شك ان بعض المتجددات معلوم  
 وبعضها مجهول فاذا اتد المجهول بالمعلوم فهذا المعلوم هو الزمان عند الاشاعرة وقد ينكسر التقدير كما انعكاس العلم والحل فاذا قيل  
 متى قدم الاخير يقال يوم ذهب يدان كان السائل عالماً بيوم ذهابها فاذا قيل متى ذهب يد يقال يوم قدم الاخير ان كان  
 السائل مستحضر اليوم تدبره فعلى الاول يكون ذهاب زيد زماناً للقدم الاخير وعلى الثاني بالعكس تختلف الازمنة باختلاف  
 التقديرات على حسب اصطلاحات الناس فاذا قيل كم جلس الاخير فيقول القاري قد ما يقرب سورة البقرة ويقول الخياط قد رما  
 بخياط الشرب وتقول المرأة قد رما يغزل ربع رطل وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة قال ارسطاطاليس الزمان مقدار  
 حركة الفلك الاعظم مستدلاً بان الزمان يتفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم ويكون له فصول مشتركة فهو كم متصل اذ لم يجتمع  
 اجزاءه فهو مقدار كما هو غير مجتمعة الاجزاء فثبت انه مقدار للحركة ثم الزمان يستحيل انقطاعه الا لكان عدماً بعد جمعه وهذا البعدية  
 لا تنص الا بالزمان نيلزم وجوه من فرض عدم هذا خلف فهو مقدار للحركة متديرة لان الحركة المستقيمة لا تذهب الى غير  
 نهاية لقيام البرهان على تناهيها لا بقاء ثم انه يقدر به جميع الحركات فهو مقدار للاسرع للحركات ولا اسرع من حركة الفلك الاعظم فهو  
 مقدارها وللتكلمين عليه ايرادات بسطت في محلها والله تعالى منزلة عن ذلك اي عن مجرى عليه زمان اما بمعنى المتجدد فلانه لا  
 يتصور الا فيما يحدث ويحدث والله سبحانه ازل ابدى لا حدث فيه ولا يتجدد واما بمعنى مقدار الحركة فلان الموجود في الزمان ما  
 ينطبق وجوه عليه وهو لا يتصور الا فيما يتغير بالتدريج فما لا يتغير لا تعلق له بالزمان وههنا نكتة شريفة وهي ان تنزه الحق سبحانه  
 عن الزمان يحل كثير من الاشكالات منها لزوم العتث من الامر النهي في الازل ومنها لزوم الكذب والحديث في نحو انا ارسلنا  
 نوحاً بلطف الماضي ومنها تعطيل السمع والبصر قبل وجود السموات والمبصرات ومنها لزوم تغير العلم بالجزئيات وكل ذلك لما انه  
 ليس بالنسبة اليه تعالى ماض وحال واستقبال وان كان عالماً بكل ماض وحال ومستقبل والله سبحانه اعلم ثم اذ التاخر اسراد  
 ان يذكر كلاً فاجامعاً للتزيهات المذكورة فقال واعلم ان ما ذكره المم من التزيهات بعضها يعني عن البعض فان قوله ليس  
 بعرض ولا جسم يعني عن قوله لا موصو ولا محدود ولا متبعض ولا متجزى ولا مركب وكذلك احد هذه الثلاثة يعني عن  
 صاحبها وقوله الواحد يعني عن قوله لا معدد الا انه حاول اي طلب واراد التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء الحق الواجب  
 بغير ان يراد به واجب الوجود اذ يراد به ما يجب على البعد هو الاظهر في باب التنزيه ودر على المشبهة قوم يشبهون الخالق بخلقه في  
 الصفة والمجسمة قوم يقولون انه جسم واقاديله امتقارية وسائر فرق الضلال والطغيان كالحلولية والاتحادية القائلين بحلول  
 الواجب اتحاداً بالاجسام كالنصارى في عيسى عليه السلام وغلاة الشيعة في الامنة الاثني عشرية والكرامية القائلين بانصافه تعالى  
 بالحوادث والثنوية القائلين بالهين نور وظلمة وكالحقائد القائلين بالولد قيل كالفلاسفة القائلين بالذرة العقلية قلت ذهب الامام  
 الغزالي الى اثباتها على انها ليست من الكيفيات كلذة الخلوات والله تعالى علم بالعلم ووجه واكد في بيان تفريع على قوله حاول و  
 المبالة يراه شئنا بتكرار اللفاظ المترادفة كالتبعض والمتجزى والتصريح بما علم بطريق الالتزام فان قوله ليس بجسم ولا عرض يدل

بالالتزام على غير محذور ولا منتهاه ثم ان معنى التنزيه مصداق معي عما جارفتق بالتنزيه ذكرت فاض مجهول والضمير الى ما لتاويله  
بالاشياء المذكورة على انها خبران وانضمير لما ذكرت تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة للحدث والامكان على ما اشترنا اليه في  
شرح كل كلمة لا على ما ذهب اليه المشائخ عطف على قوله على انها تنافي ولعل غرض المشائخ اذ اثار العوام بما يقرب الى عقولهم من  
ان معنى العرض يجب اللغة ما يمنع بقائه يقال هذا امر عارض اي لا يقيم له وهذا الصفة عارضة اي ليست باصلية ومنه  
قيل للمحارب عارض لمرقة زواله فيه ان النزاع في مفهوم العرض لا في المعنى اللغوي لهذا اللفظ ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره من  
قوامه خارج الله عالم الاجسام من جوهر غياظ كغذاء سبع ارضين ومعنى للجسم ما يتركب هو من غيرة بدليل قوله هم هذا الجسم من ذوات  
اي الكثر اجزاء او اعظم حجرات في الوجهين نظر كما مر في العرض وان الواجب ليس مركبا لانه لو تركب فاجزا واداءا انتصف بصفات  
الكمال اي جميعه فيلزم تعدد الواجب اذا عظم صفات الكمال الواجب او لا اي لم يتصف بجميعها وهذا بانتفاء الكل او البعض  
فيلزم النقص لغوات بعض الكمالات وقد يوجب لزوم النقص بان لو لم يتصف بها لم يتصف بالوجوب لانه من جملة ما فيلزم  
الامكان وهو معدن كل نقص وفيه بحث لانه فني على ان معنى قوله او لا ان لم يتصف بشئ منها وهذا غير صحيح والام لم يكن  
التزويد حاصرا فانهم والتحدث اذ نقص الاجزاء يستلزم نقص مجموعها والناقص لا يكون واجب الوجود فلا بد ان يكون حادثا  
عن غيره واورد على الدليل ان تصان مجموع المركب مجموع الكمالات يكفي في دفع النقص واجب بان نقص الجزء يستلزم حدثه وحدث الجزء  
يستلزم حدث الكل ودفع الجواب باننا لانعلم ان عدم انتفاء الجزء بجميع الكمالات نقص للجزء ولا نسلم ان النقص مطلقا يستلزم الحدث  
وان اشبه وايضا الواجب ليس له صورة ومقدار وكيفية لان افا ان يكون على جميع الصور والاشكال والمقادير والكيفيات فيلزم اجتماع  
الاضداد وادور عليه ان الهوية الفصرية شخص احد مصروف بالاضداد واجب بان الموصوف بالاضداد بالذات هي الصور المتعددة  
ولا يتصف الموصوف بها الا بالتبع قلت واخرج الى هذا التكلف هو من يعترف بالهوية واما المتكلم فلا يحتاج اليه او على بعضها وهم مستوية  
الاقسام في ائادة المدح والنقص لو حذف لفظ الاقدام كان احسن ولكن اراد البلاغة بالاستدراك واصل هذا الكلام مستعار من القائلين  
وصف القائل ثم لا يخفى ان الاستدراك محل بحث فان بعضها حرية بالمدح وبعضها حقيقة بالنقص كالصورة الحسنه والقبیحة وفي عدم  
دلالة المحذات عليه با هذا زعم منه حران وقد ثبت الصفات للواجب هو دلالة المصنوعات عليها والتبس عليهم ان المحذات طرق  
ترشدنا الى العلم بوجودها وليست عللا لثبوت الصفات للواجب في نفس الامر فيفتقر الواجب تعالى الى المخصص حتى يخص بعض  
الصفات بالواجب ويدخل تحت قدره الغير وهو المخصص فيكون حادثا وادور عليه ان يجوز المخصص قد يما موجبا لا  
مختارا بخلاف مثل العلم والقدر والحيرة فان ثبوتها للواجب لا يحتاج الى المخصص فانها صفات كمال تدل المحذات على ثبوتها لان  
مبدع العالم على اللفظ الجيب لا بد ان يكون حيا علما قديرا واضدا دهاكا بجمل العجز والموت صفات نقصان كدلالة لها على ثبوتها  
بل تدل على نفيها لانها تمسكات ضعيفة دليل لقوله لا على ما ذهب اليه المشائخ توهم من الايمان ان تصحف عقائد الطالبين  
توسع من الايساخ والتوسيع بحال الطالبين اي طريقهم زعمانهم من الطالبين والطاعين ان قلت الطالب العالي مبنية على

مثل هذه الشهة الواهية اى الضعيفة والدليل لفاسد سبى شبهة وجميحب ان يعلم ان هذه الاستدلالات انما هي من المشايخ الماتريديين  
وهم خفية ما وراء النهر والكفر فاذا كروا من الادلة يكون من قبيل الاثامات واما المشايخ الاشعرية فلم يدطوى في التدقيق كالامام الرازي  
والامدى والقاضي المعتمد والشارح والبيد السند وكلمة الانصاف ان كلام الماتريديين بعبارة الافة انب انفع وكلام الاشعرية  
بالمدة تقين واحتج المخالف وهو الجهم والمشب بالنصوص القاهرة في الجهة كقوله تعالى البيصعد الكلم الطيب قول الرحمن على العرش  
استوى وقوله عليه الصلوة والسلام لا مودة الا لله قاله في السماء قال هي مؤمنة كما في صحيح مسلم ولجسمية نحو من اتاني يمشى اتيتش  
هؤلاء كما في الصحيحين والصورة نحو ان الله خلق آدم على صورته والجوارح اى الاعضاء من الجرح وهو الكسب كقول عليه الصلوة والسلام  
قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وبان كل موجودين فضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالآخر فاسأله اريد بالماسة ما يعم  
الملاقات بالاطراف والتداخل او منفصلهما مبيانا للجهة بحيث اذا كان احدهما في جهة الجنوب عن الاخر كان الاخر في جهة شمال  
عنه والله تعالى ليس حاله ولا حاله للعالم اى نزهه عن الحلول في العالم وعن حلول العالم فيه فيكون مبيانا للعالم في الجهة فيكون في جهة العلو  
على طبق النصوص ولا نها اشرف الجهات فيتحيز اذ كل ما في الجهة فهو في حيز بالضرورة فيكون جسما او جزء جسم لان كل متحيز كذلك انما  
ذكر كونه جزء جسم لاستيفاء الافة المحتملة والا فلا قائل به من هو كاد المستدلين ولا يمكنهم القول بالحلول والاتحاد كما يدل عليه  
استدلالهم مصورا متناهيان كل جسم فهو كذلك للبرهان على تناهى الابعاد والتناهي علة للصورة والجواب ان ذلك اى القول  
بان كل موجودين اما متلاقين او متباينان وهم محض خالص وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والوهم تارة في الذراع ينكم  
على غير المحسوس ويصادم البداهيات والنظريات القاطعة باحكام الباطنة كحكمه بالخوف عن المقابر والموتى واز ما راء العالم  
فضاء غير متناه فلا عبرة بحكمه والادلة القطعية اى البراهين العقلية قائمة على التزيهات لان وجوب الوجود يقتضى التنزيه تظنا  
وهذا كلام مشترك في الجواب عن دليلهم المعقول المقول اما عن الاول فلما تقر ان حكم الوهم على خلاف العقل باطل واما عن الثاني  
فلقولهم فيجب ان يفوض التفويض سبى علم المنصوص الى الله تعالى قد ذهبت الامتاعة الى ان النص المخالف للدليل العقلي  
مصروف عن الظاهر لان صحة النص انما تعرف باستدلال عقلي هو انه كلام صاحب المعجزة الصادق من عند الله فالعقل هو اصل  
النقل فلا يرفع الاصل بالفرع بل ذهب جمهورهم الى ان النص من لا نفي القطع بمعانيها اصلا لا اللغة والصرف النحوي انما نقلها  
الاحاد كالاصمعي والخليل وسيبويه ومع هذا فاحتمل الجازم والاشترار قائم ولكن الصحيح خلافه من العربية ما نقل بالتواتر  
قد تقوم القرائن على ان المراد هذا المعنى وذلك فلا يمنع ان يفيد بعض النقلات القطع على ما هو اب السلف اى عادة  
العلماء الاقدمين من الصحابة والتابعين وتبعهم اياها اختيارا علة للتفويض للطريق الاسلام لانه يحتمل ان يكون التناويل فيها عن  
وعلى نقد الجواز يحتمل ان يقع التناويل على خلاف مراد الله تعالى او ياول بتاويلات صحيحة اى مطابقة لقواعد الشرع والعربية غير  
مختلفة ببلغة القرآن ونشر بعض الائمة ان لا يقطع بمراد الحق سبحانه على ما اختار المتأخرون دفعا علة للاختيار لمطاع الجاهلين  
وهم للتبذرة يقولون من هب اهل السنة مخالف للنصوص وجن بالضبع القاصرين للجدب المد بالفارسية كشيء والضبع

العضد وبالفارسية بازو والقاصر ضعفاء المسلمين شبهه من يسقط فلا يستطيع القيام فيحتاج الى من ياخذ بيده سلوكا علة  
 ليأول وفي بعض النسخ بالواو وهو احسن للسبيل لا حكم لانه اقوى في دفع المخالفين وجذب القاصرين من التفرير وتوضيح  
 الكلام ان هذه النصوص تسمى المتشابهات ونصرت الصفات المتشابهة و علماء السنة بعد اجماعهم على ان معانيها الظاهرة غير  
 مرادة ذهبوا مذ هين احد هما مذ هب السلف وهو الايمان بما اراد الله سبحانه وتفويض علمها اليه تعالى مع تنزيهه عن التجسم  
 والنتبه وقالوا لا يستواء على الرجل واليد والرجل وسائر ما نطق به تلك النصوص صفات للحق سبحانه لا تعرف كنهها وفي بعض  
 نسخ الفقه الاكبر المنسوب الى الامام الاعظم ان تاويلها ابطال للصفات وهو قول المعتزلة انتهى ثانيا ما مذ هب الخلف تفسيرها  
 بما يليق به تعالى لاشتهار المذاهب الفاسدة في زمانهم وتضليل المشبهت عوام المسلمين ففعلوا ذلك حفظا للدين وقال طائفة  
 من المحققين هذا الخلف مبني على تفسير قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر  
 متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون  
 في العلم يقولون اماناه مذ هب السلف الوقف على الجلالة على ان تاويله خاص بعلمه تعالى ويؤيده قراءة ابن عباس يقول  
 الراسخون في العلم اماناه مذ هب الخلف عطف قوله والراسخون على الجلالة ويعضده قول ابن عباس انا من  
 يعلم تاويله مذ هب السلف وهم يخصصون ذم تاويل المتشابه بمن ياوله على وفق بدعتك المشبهة ولا يشبه شيء اى لا يماثله فسر  
 بذلك لان المشابهة في المشهور هي الاتحاد في الكيف كاتحاد الشمس والنار في الضوء والكائن والكاغذ في البياض في غير متصورة  
 في الواجب تعالى فلا يحسن نفيها بل لا يجوز ان يماثلها معروض الكيف اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة اى الاتحاد بالنوع  
 وهو ان يشتركا في جميع الذاتيات ولا يختلف الا بالعوارض الشخصية كزيد وعمر فظاهر لان المماثلة بهذا المعنى يستلزم تعدد الواجب  
 تعالى واما اذا اريد بها كون الشئين بحيث يسد احد هما سد الآخر السد بنكرين رخصه رخصه من حد نصراى يصلح كل واحد  
 منه ما تفسير للسد واشارة الى ان المقبر سد كل من الطرفين كما هو شأن الفاعلة لما يصلح لآخر فلان شيئا من الموجودات لا  
 يسد سده تعالى في شئ من الاوصاف الوجودية فاذا و صافه تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات  
 بحيث لا مناسبة بينهما اى بين اوصاف الواجب تعالى واوصاف مخلوقاته حتى قيل ان الاشتراك لفظي كاشتراك العين بين  
 الباصرة والذهب قال في البداية القائل هو الامام الزاهد نوالدين احمد بن محمد البخاري المشهور بالامام الصابري في كتابه  
 بداية الكلام والمقصد من النقل تايد قوله لا مناسبة بينهما ان العلم من موجود وعرض وعلم محدث وحدث النسخ ههنا مختلفة نفى  
 بعضها علم بفتحين وهو في اللفظ ما يعلم به الشئ ولذا يسمى النجاة الاسم الخاص بالشخص علما و اراد به ههنا ما يكون والاعلى ان  
 له خالقا وهذا من لوازم الحدوث فقوله محدث تفسيره اذ تاكيد وفي بعضها بكسر العين وسكون اللام وهو اطلاق اريد  
 به التصريح والتوضيح محدث علما وسقط في بعضها لفظ علم وهو احسن وقع في بعضها علم ومحدث بالعطف بينهما وليس  
 بجيد لانه ذكر في الطرفين خمسة امورا على حسب المقابل فلوزيد الواو صار الطرف الاول ستة وغاية ما يقال في توجيهه ان العلم

بفحنتين ومحدث عطف تفسيري فهما في حكم الواحد وجاز الوجود متحد في كل زمان كما هو من هب الاشعري من عدم بقاء الاعراض  
فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى كلمة لو متكلة لانها تستعمل في مواضع التردد وتيل هي بمعنى اذا قلت وبعض الاشكال لان كون العلم  
الالهي موجود او صفة ليس شرطاً باثباته والجواب ان هذا من مسامحة في عباراتهم والمعنى اذا ثبت العلم صفة لله تعالى لكان  
موجوداً قيل مجرد كونه صفة لا يتلزم كونه موجوداً لان الصفات قد تكون اعتبارية كصفات الانفعال عند الاشعري قلت اراد اثباته بدلالة  
وهي تدل على وجوده و صفة ذكرها مقابلة للعرض ارشاداً الى ان العرض لا يطلق على صفة تعالى فلا يرد انه تكرر عبث او اتحاد بين الشرط و  
المجرى وقد يماز واجب الوجود قيل ان اريد الوجوب الذاتي لزم تعدد الواجب ان اريد الوجوب بالغير لم يكن جهة للاقتياز لان الممكن عالم  
يجب لم يوجد ويمكن الجواب باختيار الشق الاول كما هو رأي الامام الضروري والمستعمل عند تعدد الذات الواجبة لا الصفات  
الواجبة واجاب بعضهم بان معناه استغناءها من غير ذات الواجب تعالى بالقيام به وعندى انه اراد بوجوب وجودها وجوب  
ثبوتها الموصوفها واداماً من الازل الى الابد فلا يماثل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه واعتراض على كلام البداية بوجود  
احدها ان تعميم الوجوه مما لا يتفرع على هذا الدليل ويمكن ان يجاب او لا بانه اراد بوجه من الوجوه المذكورة وثانياً بانه يعرف منه  
انتفاء التماثل فيما ارادها بالمقايسة الثانية ان نفى التماثل بوجه من الاشتراك في الموجودية مما لا يصح ويمكن للجواب بان هذا الاشتراك  
ساقط عن الاعتبار اذ لا اشتراك لفظي بناء على ان الوجود غير مشترك معنى بل وجود كل شئ عينه واما لانه لا يمكن اعتبار التماثل الا بين  
موجودين الثالث ان علمنا بان الله سبحانه قادر على ما تامل علمه تعالى في كونه حكماً ايجابياً صاد تاجيب بان المراد بعلم الحق والخلق جنس  
العلمين ولا شك ان جنس علم الخلق لا يسد مسد جنس علم الحق ولا عبرة بهذا القدر من المشابهة واجاب بعضهم بان هذا من عدم  
الفرق بين العلم والمعلوم وقد صرح بالماثلة بين الشئيين عندنا اثباتاً بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد  
انتفى المماثلة للرحنين في تفسير هذا المقام اقوال احدها انه اراد ببيان التناقض بين كلامي صاحب البداية لان قوله فلا يماثل  
علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه يدل على ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة وصرح صاحبها في موضع اخر بالماثلة  
لا تحصل الا بالاشتراك في جميع الاوصاف الثاني ان صرح فاض مجهول اي صرح العلماء بذلك فيكون المقصود ان كلام صاحب  
البداية يناقض ما صرح به العلماء الثالث ان هذا الكلام المنقول عن البداية مشتمل على التناقض والتصريح مفهوم من نفى التماثل  
بين علم الحق وعلم الخلق مع اشتراكهما في الموجودية الرابع انه لم يرد بيان التناقض بل معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغة في نفى  
المماثلة وان ليس لا ثبات المماثلة رجا اصلاً وقوله قد صرح تأييد لقوله لا يماثل سواء كان معلوماً أو مجهولاً والثاني احسن وقال الشيخ  
ابوالمعين بفتح الميم وهو احد اعظم الخفية بما اراد الزهر في التبصرة معترضاً على من شرط الاستواء من جميع الوجوه في المماثلة انا نجد اهل  
اللغة لا يمنعون من القول بان زيداً مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه وبعد مسد في ذلك الباب من نحو التدريس والانتاء  
وان كان بينهما مخالفة بوجه كثيرة من الاوصاف البدنية والاخلاق الروحانية وما يقوله الاشعرية من انه لا مماثلة الا بالمساواة  
في جميع الوجوه فاسد لان النبي عليه الصلوة والسلام قال المحنطة بالمحنطة مثلاً بمثل اي يبيها حال كونها مثلاً بمثل بلا زيادة في

كيل فانه ربما قال الفارسي في تخرجه احاديث الشرح هذا منقول بالمعنى والاختصار من حديث ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله  
 عليه وسلم قال الذهب بالذهب الفضة بالفضة والبر بالبر والشعر بالشعر والتمر بالتمر والمخ بالمثل مثلاً يدايد فمن زاد واستزاد  
 فقد اربى الاخذ والمعطى فيه سواد سواد مسلم واراد الاستواء في الكيل لا نيز وان تفاوت الوزن بان يكون حنطة اقل من حنطة  
 وعند الحبات والصلابة سخي والرخاوة نرمى انتهى كلام التبصرة والظاهر ان لا مخالفة لابن كرام الا شعري واللغة والحديث ولا بين  
 كلامي صاحب البداية ولا بين كلامه وكلام القوم لان مراد الا شعري المساواة من جميع الوجوه فيما بالمماثلة كالكيل مثلاً بان لا يكون كيل  
 اكثر من كيل وليس مراد الاستواء في الوجوه كلها على الاطلاق فانه غير معقول بين شيئين وعلى هذا اي المساواة فيما بالمماثلة  
 ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا اراد كرام الذي اشار اليه الشارح بقوله وقد صرح وهذا ان كان الفعل معلوما اما ان كان مجهولا المراد  
 قوله فلا يماثل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه وذلك لان الوهمنا الوجوه فنفي المماثلة غير صحيح اذ كل من العلم القديم والحادث صفة  
 قائمة بذات ومتعلقة بالمعلومات وموجبة لاكتشافها والا اي وان كان المماثلة هي المساوات في جميع الاوصاف فالتماثل لا يتحقق بين  
 شيئين باصلا فاشترك الشيين في جميع الاوصاف ومساواتهما في جميع الوجوه يرفع التعدد ويتلزم الاتحاد فكيف يتصور التماثل لانه  
 رفع التعدد فمخلص كلزم التماثل في تعريف المماثلة فليل الاشتراك من كل وجه وقيل يكفي المساواة من بعض الوجوه والحق  
 انها المساواة في جميع الوجوه التي اعتبرت المماثلة فيها وعليه ينزل كلام الفريقيين انتهى ولا يخفى ان المماثلة بين الحق والخلق على كل  
 من هذه التعريفات فانه وان وقع الاشتراك في بعض الصفات كالعلم لكن صفاتها اجل فلامساواة ولكن يرد عندى على ما حققه الشارح  
 تماثل السواد والبياض في اللونية بل الجوهر والعرض في الامكان وهذا مخالف لمصطلح الجهمي بل لكلامه في مصنفاته ايضا لان  
 التماثل عندهم مقابل للتضاد والمذكور في مطولات الفن ان الاثنين عند اهل الحق ثلثة اقسام المثلان والضدان المتخالفان  
 اما المثلان فهما المتحوران بالنوع وبعبارة اخرى موجودان مشتركان في جميع صفات النفس وصفة النفس فادل على الذات  
 كالموجودية الجوهرية والانسانية ويقابلها الصفة المعنوية وهي عادل على معنى زائد على الذات كالتمييز والحادث ويلزم المشاركة  
 في صفات النفس المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذا قال المثلان فايدهما مسدا الاخر في الاحكام الواجبة والجايزة و  
 الممتنع جميعا واما الضدان فهما معنيان يستحيل اجتماعهما في محل كالسواد والبياض واما المتخالفان فمساوي المتماثلين والضدين  
 كالحيوان والانسان انتهى ولعل الشجرى على مصطلح الماتريديته وكل ان يصطلح ان قلت فالسد مسدا الاخر من لوازم الاتحاد  
 بالنوع الذي يعبر عنه بالاشتراك في جميع صفات النفس كما قال الشارح في التهذيب المثلان موجودان يشتركان في جميع صفات  
 النفس ولذا يسد احدهما مسدا الاخر انتهى فلا يصح قوله اما اذا اريد بالمماثلة للزقلت في وجهان احدهما ان حاصل الاتحاد  
 والسد وان كان واحدا لكن وحدته تحتاج الى تأمل فاراد نفى المماثلة بكل من التفسيرين المشهورين نظر الى تغايرها بحسب  
 الظاهر الثاني انه لم يقصد السد في جميع الاحكام الواجبة والجايزة والممتنع كما هو عرف المتكلمين بل اعم من ان يكون في البعض  
 او الكل فعلى هذا لا يكون حاصل التفسيرين واحدا بل يكون الزمرد والذباب متماثلين في الخضرة مع تغاير الحقيقة ولا يخرج



من علمه وقدرته قيل نيبا لضافه على ان علمه وتدرت زائدان على ذاته كما هو من هب الاشارة شئ لا يخفى ان معلوماته اكثر  
من مقدراته فان الذات والصفات والحالات معلومات لا مقدرات فنظم المصنف العلم والقدره فذلك واحد ليس  
بجيدا لقصور عبارته عن اداء عموم العلم سواء ناسرنا الشئ الموجود او الممكن ولا يجوز ان يراد به ما يصح ان يعلم ويجبر عنه لانه يلزم  
القدره على الحالات قيل ثم الظن ان المراد بالشئ الموجود اذ لو اريد الممكن لم يحصل الدر على الدهرية واورد عليه ان الموجود لا  
يكون مقدر او للجواب عندي ان المراد هو القدره على التصرف في كونه على ايجادها فيصح الكلام وان كان قلصرا عن اداء عموم  
القدره افا عدم القدره على المحال فليس نقصا لان تعلق الارادة به محال فلا يجوز وقال بعض الاكابر بل هذا نقص في المحل حيث  
لم يستند تعلق القدره به لان الجهل ببعض والعجز عن البعض نقص وافتقار الى المخصص الظاهر عندي انه دليل ثان يخطر  
ان يكون تفسير للنقص وانما ثبت الافتقار لان نسبة جميع المعلومات وللقدرات اليه على السواء وههنا بحثان للبحث الاول  
اورد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم فلا نقص ولا افتقار كما في عدم تعلق القدره بالمحال واجيب بالمراد  
بالشئ في كلامه للموجود وقد ثبت ان كل موجود صادر عنه بالاختيار لا شك ان الاختيار يستدعي سبق العلم ويدفع للجواب بان  
الموجودات غير منحصرة في الصادر بالاختيار بل الواجب موجود فللمخصص ان يمنع تعلق علمه بذاته كما زعم بعض قدماء الضالين وعندك فيه  
بحث لان علمه بذاته وصفاته بدني والمنكر مكبر والحاجة الى الاستدلال انما هي فيما سواها البحث الثاني استدلال الاشارة على عموم  
القدره بان المقضى للقدره ذاته تعالى والمصحح للمقدارية هو الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء مع ان النص  
القطعية اى غير القابلة للتاويل ناطقة بعموم العلم وشمول القدره وهذا دليل نقلى بعد عقليين وايبضادك للاجماع على عمومها  
فهو بكل شئ يعلم وعلى كل شئ قد يفرغ على اكدلة مقتبس من ذلك النص فمن حيث الاقتباس مدعى ومن حيث الاصل  
دليل لا اى ليس الا كما زعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات قالوا هو يعلم الجزئيات المجردة عن المادة كالقول والنفوس ولا  
يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة كزيد وعمرو ام لا كالا فلان الكواكب وقد يزعم ان انكارهم يحصل لتغير ليس بصحيح  
واستدلوا بوجهين احدهما ان الجزئيات المادية مشخصة باشكال واطراف جزئية يشار اليها بالاشارة الحسية فلوان طبعت صفة في  
عقل مجرد لزم ان يكون مجردا تابلا للاشارة الحسية وهو محال اجيب بانه مبنى على ان العلم هو بانتقاش الصوة في العالم وهو مح  
عندنا بل هو نسبة بين العالم والمعلوم الثاني ان الجزئيات المتغيرة لو دخلت في علم الواجب تعالى لزم التغير في علمه والجواب ان التغير  
انما يلزم فاضافة العلم لا في نفسه وقد يجاب بان العلم بان زيد موجود وبانه موجود وبانه كان موجودا احد بالنسبة الى الله سبحانه  
والفرق انما هو بالنسبة الى الحوادث وههنا بحث واعتنى المتأخرون من المتكلمين بتدبير وهو الحكيم لا يتكروا العلم بالجزئيات  
بل صرحوا بانه لا يعرف عن علمه مثقال ذرة في السماء والارض وكيف ينكرونه وهم يقولون بان الواجب يعلم نفسه ويعلم العقول بان  
العلم بالعلة يتلزم العلم بالمعلول بل مرادهم انه يعلم الجزئيات على طريق الكلية ومثله يعلم المحاسب ان في نصف رمضان من سنة  
كذا خسوف القمر فهذا علم كل بمعلوم جزئي ولا يتغير بحال وهذا القول وان كان خلاف الحق لكن ليس بشديد الشاعة ولذا

قال صاحب الفتوحات للفلاسفة لا يكفرون في مسألة العلم وان كفووا بوجه اخر وان لا يقدر على اكثر من واحد وهو العقل عندهم  
 مستدلين بانه تعالى واحد من جميع الوجوه والواحد لا يصد عنه الا الواحد فلا يمكن ان يصد عنه الجسم لانه مركب مشتمل على  
 الكثير فالصاغر عن جهر مجرد واحد يسمى العقل ثم صدر عن هذا العقل عقول واجسام بالترتيب الفصل في كتبهم والجواب بان  
 لان الوحدة بالمعنى الذي زعموا بل له صفات فيصح صدر الكثير عنه وانما لان ان الواحد لا يصد عنه الا الواحد اما استدلالهم  
 عليه بانه لو صد شيئا كان مصدبة هذا غير مصدبة ذلك فيلزم التركيب فضعيف لان المصدبة امر اعتباري ثم اعلم  
 ان المحققين من الحكماء على ان معنى الوجود هو الحق سبحانه وان الممكن لا يوجد شيئا وان العقل واسطة بمنزلة الشرط والاول  
 ان الكل مقدرات الحق تعالى ومخلوقات فكل ما انتهى عنى ما انتهى عنى من ذلك فلهذا هو المقدم بل واسطة ان قلت الفلاسفة  
 ينكرون القدر ويقولون بالاجاب فلا يصح قوله لا يقدر على اكثر من واحد اجيب بانهم يسمون الاجاب قدره ولا كما يزعم  
 الدهرية قوم ينسبون الكائنات الى الدهر فهم من يظن انه لا خالق سواه ومنهم من يعترف بالصانع سبحانه لكن يجعل له  
 كالشريك له من انه لا يعلم ذاته مستدلين بان العلم نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة تقتضي تفاوتا واجيب اولا بان التفاضل  
 الاعتباري كاف كعلمنا بنفوسنا وثانيا بان ما ذكرتم خاص بالعلم المصولي وعلم الشيء بنفسه حضوري ولا كما يزعم النظام هو ابراهيم بن  
 سيارام المعتزلة ويسمى شيطايم وهو مقدمهم فخط الفلسفة بكلام الاعتزال انه لا يقدر على خلق الجمل القبيح تعميم بعد تخصيص  
 واستدل بان خلق القبيح مع العلم بقبحه شر بدو زعموا واجيب بانه لا يقدر من الله شيء وله ان يتصرف في خلقه كيف يشاء على ان  
 الدليل يدل على عدم المخلوق والمدعى عدم القدره ولا كما يزعم البطني هو ابو القاسم المشهور بالكعبى انه لا يقدر على مثل مقدر العبد  
 قال اذ حرك الله سبحانه جوهرا ثم حركه العبد فالحركتان غير متماثلتين بل مختلفتان بالماهية واستدل بان فعل العبد ان اشتمل على  
 صلاح فهو طاعة او فساد فهو معصية وان خلا عنها فهو عبث وفعل الحق سبحانه منزلة عن الكل اجيب بان فعل العبد انما يوصف بهذه  
 الاوصاف على حسب غرضه ودواعيه ولا فهو في نفسه حركة او سكون وفعل الحق سبحانه منزلة عن الغرض والدواعى فلا يمكن ان يوصف  
 بها ولا كما يزعم المعتزلة كالجباري وابنه ابي هاشم انه لا يقدر على نفس مقدر العبد اى غير فعله مستدلا بالتامع وهو انه لو اراد  
 الله سبحانه ان يوجد فعلا في العبد اراد العبد عدمه فان وقع الزم اجتماع النقيضين وان لم يقع ارتفع النقيضان وان وقع احدهما  
 فلا قدرة للاخر والمفروض انه قادر واجيب اولا بانه لا تأثير لقدرة العبد عندنا بل خالق افعال هو الحق سبحانه وثانيا بعد تسليم التأثير  
 ان قدرة الحق سبحانه اقوى فيقع مقدرها ولا يلزم نفي قدرة العبد بل عجزه عن مصادفة القدرة الالهية وهذا ليس بحال كما يجوز عن  
 مصادفة من هو اقوى من الحيوانات ومن المخالفين في عموم القدرة الصابية نسوا الكوان الى قدرة الكواكب على حسب تغير  
 اوضاعها ومسيرها في البروج وهذا كفر اما القول بان الكواكب اسباب وعلامات بتسخير الواجب تعالى فلا كفر بل قد اعترف به  
 المحققون كالهام الغزالي وصاحب الفتوحات ومنهم الثنوية قالوا لا يقدر على فعل الشر ارادوا بالشر ولا يلام اغراض الحيوانات  
 كالحرب والبرد الشديد والقطط والطاعون والامراض والاهواج وزعموا ان خالقها الله سبحانه يسمي امر من نطقه بانه من الضلال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الكلام في الصفات قال المصنف قدس سره وله صفات قيل قدّم المسند للقصر فيه اذ حق التقييم لكارثة  
 المبتدئ ثم الاشاعة على الصفات تعالى زائدة على ذاته لكن دلائلهم انما تدل على زيادة مفهوم الصفات على مفهوم الذات لا  
 على زيادة حقائق الصفات على حقيقة الذات وذهب الحكماء والصوفية والمعتزلة الى انها عين ذاته بمعنى ان كل ما يظن انه صادر  
 عن صفاته فهو صادر عن ذاته المقدسة لما ثبت شرعا وعقلا من ان تعالى عالم قادر حي الى غير ذلك كالسميع والبصير ومعلوم يجب  
 اللغة والعرف ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب والا لم يصح الحمل لانه في حكم حمل الشيء على نفسه وانما اقام  
 التمثيل على زيادة الصفات مع ان المقام يقتضي اثبات الصفات فقط اتباعا للشافعية في قولهم ان انكار زيادة الصفات انكار  
 للصفات وليس الكل الفاظ مترادفة دليل ثان تقريري لو كان العلم والقدرة مثلين الذات كان المفهوم من العلم والقدرة شيئا  
 واحدا فيلزم ترادفهما وكذا في العالم والقادر والترادف باطل وعلى هذا فالمراد بكل الصفات ويحتمل ان يكون من تامة الدليل الاول و  
 المقصود به اما توضيح زيادة المفهوم والمراد بكل الواجب والصفات واما اثبات تعدد الصفات بعد اثبات زيادتها فلا يظن ان العالم والقادر  
 ونحوها صفة واحدة زائدة على الذات والمراد بكل الصفات وان صدق المشتق على شيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له هذا  
 دليل ثالث وقال بعض المحققين معطوف على ان كلا من ذلك احوال وان المجموع دليل واحد وانت تعلم ان ما اخترنا ما وافق بكلامهم  
 المشائخ وتقرير هذا الدليل على ما نقل عن قدماء الاشاعرة ان معنى الضارب مثلا من ثبت له الضرب وهذا ثابت في المشاهد  
 باستقرار المشتقات كالركب والجالس والقائم فكذا في الغائب واورد عليه اولا ان قياس الغائب على الشاهد غير صحيح كما حققه  
 المتأخرون كما الجواب بان هذا مما لا يختلف في الشاهد والغائب فدعوى بلا دليل وثانيا ازا لا تصاف بالمشتق لا يقتضي وجود  
 الماخذ كما لا غنى فان عدم والقصور وجود الصفات الزائدة فنبت له صفات العلم والقدرة والحيرة وغير ذلك تفريع على  
 الدلائل الثلاثة كما يزعم المعتزلة اى اكثرهم انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك نحو سميع لا سميع له فانه محال ظاهر بمنزلة  
 قولنا اسق لا سواد له اجيب بانهم قالوا عالم بذاته لا يعلم زائدا وهذا معنى معقول لا استحالة فيه وقد نطقوا بالنصوص كقول تعالى  
 ازيدهم عليهم قدر بثبوت علمه وقدرته وغيرها ودل صدقها في فعل المتقنة اى المحكمة المشتملة على العجايب على وجود علمه و  
 قدرته لا على مجرد تسميته عالما قادرا ووجه ثان وثالث في المعتزلة النفي في سلك واحد لتعلقه بكل واحد منها وان  
 كان كلمة على توهم تعلق بالثاني فقط واورد على الثاني ان صدق الافعال المتقنة انما تدل على المعنى الاضافي الذي هو نسبة بين  
 العالم والمعلوم واما على الصفة التي هي مبدأ الاضافة فلا وما كان يسبق الى اوهام العامة من زيادة الصفات ان الصفات  
 الزائدة اعراض حادثة مستحيلة البقاء على قيا صفاتنا فكيف يصح اثباتها للواجب المنزه عن قيام الحوادث دفعه بقوله وليس  
 النزاع في العلم والقدرة التي انت الموصول لان صفة لكل من العلم والقدرة على سبيل التنازع وتاويلها بالصفة او لا ذكر  
 العلم والقدرة واراد الصفات كلها من باب ذكر البعض وارادة الكل هي من جملة الكيفيات اى الاعراض المعددة من مقولة  
 الكيف والملكات تخصيص بعد تعميم فان الملوك هي الكيفية الراضحة التي يعسر زوالها وبقائها للحال وهي الكيفية

الغير الراشحة فعلم المدسسين ملكة وعلم المبتدى حال لما صرح به مشائخنا من ان الله تعالى حي وله حيرة ازلية ليست بعرض ولا  
 مستحيل البقاء عطف تفسيري والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل للكليات والجزئيات ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري  
 ولا مكتسب لان المنقسم الى الضروري والكسبي هو العلم للحادث فقط انزلت لم لا يجوز ان يكون علم الله سبحانه كل ضروريا وكذا في  
 سائر الصفات بل النزاع فان كان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لتصانع العالم بكر اللزم على التوصيف  
 وفي بعض النسخ لتصانع العالم بفتحها على الاضائة علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكرة الفلاسفة و  
 للمعتزلة وزعموا ان صفات عين ذات بمعنى الذات تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وهذا التعلق عبارة عن نسبة بين الذات و  
 المعلومات وهو عند المعتزلة حال اى لا موجود ولا معد وم يعبرون عنه بالعالمية وبالمقدورات قادرا ويسمون هذا التعلق بالقادرة  
 الى غير ذلك فلا يلزم تكرار الذات اشارة منهم الى دفع السؤال اذ حدة الاشاعة وحاصل السؤال ان الصفات كثيرة كالعلم والقدر  
 فلو كانت عين الذات لزم تكرار الذات وهو باطل وتقرير الجواب ان لا تكثر في الذات بل في تعلقاتها وهي خارجة عن الذات  
 ولا يلزم تعدد في القدام والواجبات اشارة الى اعتراض على الاشاعة وهو ان القول بالصفات الزائدة القديمة يتوجب كثرة  
 القدام وهو ظاهر وكثرة الواجبات لان الصفات لو كانت ممكنة لكانت حلثة لقاعدتهم ان كل ممكن حادث والجواب عن قولهم  
 يلزم تعدد القدام ما سبق في شرح القديم من ان المستحيل تعدد الذات القديمة وهو غير لازم بل اللازم تعدد الصفات القديمة  
 وهو غير محال وسكت التث عن جواب تعدد الواجبات حوالته على ما سبق وحاصله استناد الممكن القائم بالقديم عن قولهم كل ممكن حادث  
 ويلزمكم خطاب للفلاسفة والمعتزلة بما يرد على مذاهبهم من المحال ثانيا بعد ما رد عليهم بالوجه السابقة وكان الاحسن في  
 الترتيب جمع الكل كون العلم مثلاً قدراً وحيرة وعالما دحيا وقادرا وتصانعا للعالم ومعبودا للخلق لان الكل عبارة عن ذات الواجب  
 تعالى على مذاهبكم واجيب بان هذا المحال انما يلزم على من يقول باتحاد مفهومات الكل وهم لا يقولون به وكون الواجب غير القائم  
 بذاته هذا محال ثان وبيان ان الصفات غير قائمة بذاتها بل بموصوفها بالبدئية فيلزم على تقدير اتحاد الذات والصفات ان يكون  
 الواجب قائما بالغير اجيب بانه انما يلزم على من قال بالزيادة والاتحاد مفادهم لا يقولون به الى غير ذلك من المحال فمما انا نختار  
 بعد اثبات الذات الى اثبات الصفات ولو اتحدت لم تختبر اليه ومنها ان الاتحاد يجعل لكل لغوا في قولنا الله عالم واجيب بقى  
 ههنا كلام شريف القدر وهو ان ادلة المتكلمين على زيادة الصفات ضعيفة وايضاً يرد عليهم اشكالات صعبة سواء قالوا بانها  
 واجبة او ممكنة اما اعتدالهم بانها لا عين الذات ولا غيرها فمما يصعب تحقيقه ولذى ترى كثيرا من اهل التحقيق يذهب الى  
 عينية الصفات وقال الامام عبد الوهاب الشعراني في القواعد الكثفية صفاته عينه وان لم تصل الى ذلك الا بالسلوك على  
 شيخ وجب عليك السلوك ليرفع عنك الحجاب ونقل بعض الصوفية عن علي قال كمال الاخلاص نفى الصفات اى الزائدة و  
 قال بعض الاكابر يكفي المؤمن ان يعتقد ان الله سبحانه عالم قادر سميع بصير واما الخوض في العينية والغيرية فتركه اولى  
 ازلية اى قديمة ولازل في اصل اللغة بمعنى الضيق واطلق على القدم لان العقل يضيق عن تصور ابتداءه واختار صاحب

القاموس انما اخذ من لم يزل وان هزته منقلبة عن الياء كقولهم في الرمح المنسوب الى الملك ذي يزن اذني لا كما تزعم الكرامية هم  
اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على الصحيح وقد يقال بالفخر والتشديد طائفة من المشبهة وكثيرا ما  
يقلدون في الفرع امامنا الاعظم كما قال شاعرهم الفقه نفعه ابي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام من ازل صفات  
لكها حادثة سوى القدرة واستدلو اعلب بوجوه احد هان السمع والبصر الكلام لا تعقل الا بوجود مسموع ومبصر مخاطب  
الثاني ان تعالي صار خالقا للعالم بعد عالم يكن وصار عالما بان زيد وجد بعد ما كان عالما بان سيوجد واجيب عن الوجهين  
بان لا يلزم من حدث تعلق الصفة حدث نفسها الثالث علة صحة قيام الصفة بذاته تعالي هو كونه صفة كمال من غير تقييد  
بازلية اذ الازلية عدم الاولية والعدم لا يكون علة ولا جزو علة فيصح قيام كل صفة كمال ولو حادثة واجيب بان يجوز ان  
يكون للحدث مانعا للقدم شرط الاستحالة تياه للحوادث بذاته تعالي علة للنفي والمراد للحوادث الموجودة وذلك لان الصفة تعلق  
على معان احد هان معنى حقيقي محض كالخيرة ثانيها معنى حقيقي ذواضنة كالعلم والقدرة والسمع والبصر والارادة والكراهة والتكوين  
عندما تزيلية ثالثها اضافة تكون تعالي قبل العالم ومعو بعدة والتكوين عند الاشعية رابعها سلب النقص كونه ليس بحجم  
ولا عرض خامسها سلب ما يجوز كونه تعالي ليس مع زيد بعد ما كان فالقسم الاول والرابع لا يجرد فيه مطلقا والثاني لا يجرد  
في نفسه ويتجرد تعلقاته والثالث والخامس يتجرب بنفسه اجماعا من العقلاء لانها امر ان اعتبار ان لا قيام لها بذاته تعالي في  
الحقيقة وكثيرا ما يتوهم من تجرد هان مذهب الكرامية حق فاحفظ واحترم الاشاعرة على الكرامية بوجوه الاول لو كان الحادث  
نقصا لقيامه بذاته تعالي محال وان كان كمالا فالخروج عنه قبل حدثه محال الثاني لو جاز ذلك لجاز وجود الحادث في الازل لان  
القابلية من لوازم الذات والالزم انقلاب الامتناع الذاتي بالامكان الذاتي وهو محال ووجود الحادث في الازل باطل الثالث  
لو قام به الحادث للزم التغير في ذاته تعالي وهو محال وللقوم في هذه الدلائل مناظرات قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة  
الشيء الا ما يقوم به لا كما تزعم المعتزلة من انه بكلام هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ ولسان جبريل عليه السلام والنبي صلى الله عليه وآله  
موسى عليه السلام الى غيرها من الاجسام زعم انه محال ان الكلام النفسي باطل واللفظي حادث لا يقوم بذاته تعالي واستدل اشاعرة  
بالاستقراء الدال على ان اسم الفاعل لا يشتر شي والفاعل قائم لغيره واوثر عليه المعتزلة بان يسمى خالقا والمخلوق هو المخلوق لقوله  
تعالي هذا خلق الله ولا شك ان المخلوق لا يقوم بذاته تعالي واجيب بان المخلوق معنيين التاثير والمخلوق والاستفاد بحسب  
الاول واعترض المعتزلة على الجواب بان التاثيرهم لانه ان كان تدبيرا لزم قدم العالم وان كان حادثا احتاج الى تاثير اخر فيستلزم  
واجيب بان نسبة والنسب امر مية يعتبرها العقل ولا يجوز لها في الخارج فلا يحتاج الى تاثير اخر لكن زادهم نفي كون الكلام  
صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته تعالي دفع لما يرد من انك حكمت عنهم نفي الصفات وكونها عين الذات فكيف يقولون  
بان كلامه قائم بغيره او تضعيف لا حتى يجرح اصحابنا عليهم بان قيام صفة الشيء بغيره سفسطة ولما شرطية والجزاء قوله اشار الى الجواب  
تمسك المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله فيلزم قدم غير الله سبحانه و

تقدم القدماء المغايرة للحق تعالى بل يلزم تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين من الاشاعرة والتصريح  
به في كلام المتأخرين كالامام حميد الدين الضريري من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته من بيان لما وقعت للحال  
انه تكفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء الوجود والعلم والخير والامرادهم نصارى الفترة قبل ان يبعث نبينا محمد صلى الله عليه  
والسليم وقد صح صاحب الشرح بكفرهم مع انهم كانوا على شريعة عيسى عليه السلام وهي في الحق في ذلك الزمان فعلم ان سبب كفرهم  
هو قولهم بالقدماء الثلثة وقد يزعم ان المرادهم نصارى بعد البعثة وهو باطل لان كفرهم ظم بانكار هذه الشريعة المقدسة ولو كانوا  
غير قائلين بالقدماء الثلثة فما بال الثمانية اى ما حال اثبات ثمانية من القدماء وهي الخير والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر  
والكلام والتكوين والمعنى ان القائل بالثمانية اولى بالتكفير من النصارى او اكثر كما ذهب بعض علماء فوارك النهر الى ان التخليق و  
الترزين والاحياء والتصوير ونحوها صفات على حدة غير مندرجة في التكوين وكما ذهب اليه الاشعري من ان المتشابهات كاليد و  
الرجل والاستواء على العرش والنفوس ونحوها صفات لا تعرف كنهها ولا يجرى تاويلها اشار الى الجواب اما قال اشاركه للمقام اصالة  
هو بيان حكم الصفات وكان الجواب انما يتم بنفى التغاير بين الذات والصفات وبين الصفات والمصنف اكتفى بالاول وترك الثاني  
مع الحاجة اليه ونفى العينية مع عدم الحاجة اليه فالجواب غير مقصود ولكن في قوله لا غير اشارة الى ان التعدد فرع التغاير فيعرف  
به عدم التغاير بين الصفات اية بقوله وهي لا هود ولا عميرة يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم  
تقدم الغير ولا تكثر القدماء تفرع على عدم المغايرة ولما كان ههنا سوال وهو ان القول بقدماء غير متغايرة ان لم يكن كفرهم بكفر النصارى  
لانهم لم يصرحوا بتغاير القدماء الثلثة ولكنهم قد كفروا فعلم ان القول بالقدماء كفر مطلقا متغايرة ام لا اجاب بقوله والنصارى ان  
لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزومهم ذلك لانهم اشتروا الاقانيم جمع اتنوم بمعنى الاصل في اليونانية او الرمية الثلثة التي هي الوجود  
والعلم والخير فزعموا ان الذات المقدسة نفس هذه الصفات الثلثة وسموها اقانيم لانها اصل الموجودات وسموها الالاب والابن  
وروح القدس لف وتشررتب فسموا الوجود بالاب والعلم بالابن والخير بروح القدس ومن العجب ان هذا العلم يتصدون لتوجيه  
كلامهم فيقولون لعلمهم ارادوا ان الصفات عين الذات ولم يذكروا القدماء لانهم ادروها في الخير وكذا السمع والبصر لانهم ادروها  
في العلم وانت تعلم انها هذيانات صددت عن حتم الله على قلوبهم فلا يلزم علينا تطبيقها على القواعد لصححتها بل الواجب ابطالها  
وزعموا ان اتنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت الاقانيم ذات متغايرة  
ملخص الجواب ان التكرار لما يتحقق حيث تحقق الانفكاك فيلزم على النصارى تكثر القدماء بقولهم بانفكاكهم ولا يلزم على الاشاعرة  
لانهم لا يجوزون انفكاك الصفات عن الذات والانفكاك بعض الصفات عن بعض وفي هذا الجواب بحثان البحث الاول انه  
تقرب في الشرح ان التزام الكفر لا لزومه الا لازم تكفير كثير من اهل القبلة والنصارى لم يلزموا التكرار ولكن لزومهم من الانتقال  
اجيب بوجهين احدهما ان النصارى التزموا بعد ما ظهر لهم لزومه في نظر امام اولادنا هذا تصريح منهم بالقدماء فكيف  
قلتم يصحوا بذلك واما ثانيا ولانه رجم بانفكاكهم لان الكلام في نصارى الفترة لا في الذين ناظرهم المتكلمون ثانيا ما ان اللزوم

البديى في حكم الالتزام وكون المنتقل ذاتا من اجلى البدييات وعندنا فيه نظران جمعا عظيما من اهل السنة يعتقدون ان الكلام الذى هو الصفة لازية هذا القرآن للنزل المقرر المكتوب فهم قائلون بانه منتقال ولم يكفرهم بذلك احد بل هم يكفرون من قال بخلافه البعث الثانى النصرى كفار من وجوه كثيرة تقولهم عيسى ابن الله وتصريحهم بان الالهة ثلاثة الله ومريم وعيسى كما قال الله سبحانه لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقال لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وعانت قلت للناس اتخذنى وامى الهين من دون الله ويجودهم الى صورة عيسى عليه السلام وانكارهم نبوة موسى عليه السلام الى غير ذلك مما يظهر على الناظر فى القرآن والحديث فليت شعري ما وجه تكلف المتكلمين فى تكفيرهم بهذا الوجه الضيف مع ان وجوه كفرهم كثيرة ظاهرة فى النصوص ان قلت يحكى عن النصرى انهم يفسرون الثلاثة بالصفات الثلاثة قلت يكذبهم القرآن ولو سلم فهذا مذهب بعضهم ولا نسلم تكفير هذا البعض من حيث الشرك ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغير بمعنى جواز الانفكاك اى لانهم ان التكثر لا يوجد بدون الانفكاك كما قال الاشاعرة فى الجواب للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد مبنى على ان الواحد عدد وقد اختلف فيه فقال بعضهم ليس بعدد اما اول فلان العدد كمنفصل ومعنى الانفصال ان يوجد فيه اجزاء بالفعل ولا جزء للواحد واما ثانيا فلان الكم يقضى القسمة لذاته والوحدة تقتضى اللاقسمة وادرس عليهم انه لو لم يكن عددا لم يتالف منه الاعداد اجيب بان الملازمة ممنوعة فان الجوهر الفردي ليس مجبم ويتالف منه الاجسام وقال بعضهم عدد وليس كل عدد كما وقال بعض المحققين النزاع لفظي لان ان فسر العدد بالكم المتالف من الوحدات فليس بعدد وان فسر بما يقع فى التعدد فعدد ولا تثنى والثلاثة الى غير ذلك متعدد متكررة مع ان البعض جزء من البعض اعترض عليه بان المحقق هو ان الاعداد لا تقوم بالاحاد التى يسبل بالوحدات فالعشرة عشر وحدات لا خمسان ولا ثمانية واثنان ولا ستة واربعه اما اول فلان نصوص العشرة بالكنة مع الفقد عنها واما ثانيا فلان بعضها ليس اولى من بعض فثبت انه ليس بعض الاعداد جزء من بعض واجيب بان الشارح اراد الجزئى العرفى كما فى قولهم الكل اعظم من الجزء لا الجزء المقوم والجزء لا يغير الكل اى لا ينفك عنه لانه لو انفك اثنان من عشرة لم يبق العشرة عشرة وللحاصل ان التعدد ثابت مع عدم الانفكاك وايضا عطف على قول للقطع لا يتصور النزاع من اهل السنة فى كثرة الصفات وتعددتها لاختلافهم فى انها سبعة او ثمانية او اكثر متغايرة كانت او غير متغايرة يعنى اذا اعترفوا بالصفات سبعة او ثمانية لزمهم الاعتراف بانها كثيرة متعددة سواء جاز الانفكاك بينها ام لا ولم يجز تقريهم الكثرة والتعدد على جواز الانفكاك نالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذات قديمة لا ذات وصفات اى لا يجاب المعتزلة بما مر من انكار التعدد بل يجاب بتسليم التعدد ويقال ليس هذا التعدد محالا وذكروا بعض المحققين الا فضل ان يفسر كلام المصلاهور ولا غير بهذا الجواب بان يقال المحال تعدد القدماء المتغايرة ولا تغاير فى الذات والصفات ولكن الشارح فسر بما فسر لانه اشهر واعلم ان بعضهم اجاب عن شك المعتزلة بجوابين آخرين احدهما ان القديم هو الازلى القائم بنفسه اما الصفات فهى زلية لا قديمة فلا يلزم تعدد القدماء بل تعدد الازليات ولا يخفى انه تستر لفظي ثانياه ان المحال هو تعدد القدماء بالقدم الذاتى اما الصفات فهى قديمة بالزمان لا بالذات واورد على ان القدم الذاتى والزمانى من مصطلحات الفلاسفة وعندى فيه نظرا لانه لا باس فى

موافقهم عند الاضطرار وانتفاء البراهين وان لا يجترى الاجترار ويرى كرون على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها ولا يجازى  
قول المعتزلة يلزمكم تعدد الواجب لذاته بالتزام هذا التعذر وتسليمه كما فعل بعضهم احتجاجا بجلاء بعض المتقدمين والمتأخرين وذلك  
لان القول بتعدد الواجب لذاته جرأة عظيمة مع بطلانها بادل التوحيد بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها  
اعنى ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته هذا تاويل على سبيل حسن  
السيرة وان كان كلام بعضهم لا يحتمل هذا التاويل كما نقله الشارح من كلام الضريبي في تفسير القديم يعنى انها واجبة لذات  
الواجب تعالى وتقدس وهذا بان يكون الضمير في قول لذاته راجعا الى الواجب لا الى الالف واللام الموصولة واما في انفسهم فافى  
ممكنة ولما كان في امكانها اشكال وهو انه قد تقر عند الاشاعرة ان كل ممكن حادث اى مسبوق بالعدم لان الواجب مختار و  
معلول المختار لا يكون قد ما سبق الاختيار على وجوده اجاب عنه بقوله ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا  
له غير منفصل عنه وحاصل الجواب ان قدم الممكن انما يستحيل اذا كان صادرا عن الواجب بالاختيار والصفات ليست كذلك بل  
استنادها الى الذات كاستناد اللازم الى المنزوم على سبيل الايجاب وكل ما صدر عن الواجب بالايجاب فهو قديم فليس كل قديم  
الها تفريع على قوله لا استحالة في قدم الممكن حتى يلزم من وجود القدم ما وجود الالهة فثبت ان القول بتعدد القدماء لا ينافى  
التوحيد الا اذا كانت واجبات غير ممكنات لكن ينبغى ان يقال ان الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء فلا يقال  
صفات الله قديمة لتلايد هب الوهم الى ان كلامها اى كل واحد من الصفات قائم بذاته موصوف بصفات الالهية وهذا النهى  
انما هو بالنسبة الى عاقبة الناس ممن يزعم ان كل قديم الاله اما اهل العلم فلا باس عليهم في اطلاقه كما لا يخفى واعلم ان الشر قد وعد فيما  
سبق بتحقيق وجوب الصفات وامكانها وقد اوفاه بما ذكرهها وحاصله ان الصفات ممكنة صادرة عن الذات بالايجاب ففى قدمية  
اما قولهم كل ممكن حادث فخاص بما صدر بالاختيار واغترض عليه بانه يخالف قواعد الاشاعرة لقولهم ان الايجاب نقص وقولهم ان  
علة الاحتياج الى الموجد هو الحدوث دون الامكان واجيب بان هذا القواعد خاصة بما سوى الصفات واورد عليه ان تخصيص الاحكام  
العقلية غير مسموع ولصعوبة هذا المقام اى البحث في الصفات هل هي عين الذات او زائدة على الذات وعلى تقدير الزيادة هل هي  
واجبة او ممكنة ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات اما الفلاسفة فقالوا لو رادت على لذات فان كانت صادرة عن الذات  
لزوم ان يكون الواحد الحقيقي ناعلا لشي وقابل له معا وهو محال وان كانت صادرة عن غير لازم استحالة الواجب بالغير وهو محال واما  
المعتزلة فقالوا لو رادت فان كانت قديمة لزوم تعدد القدم ما راد ان كانت حادثه لزوم قيام الحوادث به تعالى والكرامية الى نفي قدمها  
تخرجا عن تعدد القدماء واورد عليه انهم قالوا بقدم بعض الصفات كالقدمية فلو كان قولهم بنفى القدم تخرجا عن تعدد القدماء لم يعترفوا  
بقدم شي منها بل الذى حملهم على ذلك حدوث المعلومات والمعلومات ونحوه من الشبه الفاسدة والاشاعرة الى  
نفي عينيتها وغيريتها وهذا مذهب قدمائهم اما المتأخرون منهم فاف تشككوا الواسطة بين العينية والغيرية وذهبوا الى انها غير  
الذات وانها ممكنة صادرة بالايجاب ومنعوا بطلان تعدد القدماء والمتأخرة القائمة بذاته تعالى وما لبعضهم الى العينية واخترنا



بعضهم السكوت فان قيل هذا في نفى الغيرية والعينية في الظاهر رفع النقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفى العينية اثبات للغيرية ونفى الغيرية اثبات للعينية ومن كلماتهم المشهورة رفع النقيضين جمع النقيضين ثم استدل على تناقض العينية والغيرية بقوله لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الاخر فهو غير والا فعينه ولا يتصلق بينهما واسطة قلنا حاصل الجواب انكار التناقض واثبات الواسطة لكن دون اثباتها خوط القتاد قدسوا اي الاشاعة الغيرية يكون الموجود بحيث يقدر ويتصور عطف تفسير وجود احداهما مع عدم الاخر اى يمكن الانفكاك بينهما وفسر العينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا قال الشيخ الاشعري الغيران موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فاعترض عليه باننا اذا فرضنا جسمين تدينين كانا متغايرين بالضرورة مع انهما لا يصح عدم احدهما لان القديم لا يمكن عدمه بغير التعريف اى قولهم موجودان جاز انفكاكهما في الوجود والحيز فخرج الجمان لان حيزا احدهما غير حيز الاخر فهما منفكان في الحيز ثم اعترض عليه بالهين مفروضين فانهما غيران مع عدم جواز الانفكاك في الوجود والحيز اذ لا يجوز عدم احدهما ولا حيزه ما وكذا المجردات التي اثبتها الفلاسفة من النفوس والعقول القديمة الابدية واختار الثابتاء التعريف على الحال الاولى ولم يلتفت الى هذه النقوض لان مادة النقص ينبغي ان تكون متحققة ولا وجود لجسمين تدينين والهين والمجردات عند الاشاعة فلا تكونان نقيضين بل يتصلق بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهوما مفهوم الاخر ولا يوجد بدون كاجزاء مع الكل زعم المشائخ ان الجزء لا عين الكل ولا غيره اما الاول فلعدم اتحاد المفهوم واما الثاني فللشرع والعرف فانك اذا قلت ليس على غير عشرة دراهم حكم الشرع والعرف بلزوم السبعة مثلا وفي بحث لانهم ان ارادوا الحكم بلزوم السبعة فقط فهو ممنوع او بلزوم السبعة مع ما فوقها من الاحاد الى عشرة في عين العشرة والصفة مع الذات نقل عن قدماء الاشاعة ان الصفة لا عين الموصوف ولا غيره ثم اختلف المتأخرون منهم في تفسير هذا الكلام فزعم بعضهم ان هذا عام في الصفات القديمة والحادثة و لهذا استدلو على صحة هذا الحكم بان قولك ليس في الدار غير زيد حكم صحيح مع ان في الدار صفات زيد من العلم والشجاعة فلو كانت غير زيد لكان كذبا ولا يخفى ضعفه لان المراد ليس في الدار غير من ابناء نوعه والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غير ونهب محققهم كالشم الى ان هذا الحكم خاص بالصفات القديمة بخلاف نحو سواد الجسم فانه غير بالضرورة وهكذا صفات الافعال كالخلق والترقيق فانها امراضانية اعتبارية حادثة عند الاشعري فتستفك عن الذات فتغايرها ويشهد لذلك قول الاشعري الصفة اما عين الموصوف كالوجود او غير كصفات الافعال واما العين ولا غيره كالصفات الذاتية الممتنعة الانفكاك من العلم والقدرة والحياة والامادة والسمع والبصر وبعض الصفات مع بعض كعلم الله سبحانه مع تدته فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال فلا يمكن انفكاك الصفات عن الذات والانفكاك صفة عن صفة فلا غيرة بينهما وكل منهما مفهوم علمية فلا عينية بينهما ولم يتعرض لاثباته لان ظاهر الواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونهما بيان لعدم تغاير الكل والجزء وكان مقتضى الترتيب تقديمه لكن قدم بيان الصفات لانه المقصود ومعناه يستحيل بقاء الواحد من حيث انه جزء العشرة بدون العشرة هذا ما قيل في توجيهه وفيه نظريين كالثم ويستحيل بقاءها بدونهما اذ هو منها فعدمها عدمه بيان استحالة الاول اى عدم العشرة مستلزم لعدم الواحد

من حيث انه واحد من العشرة فأحمل مجازي على المبالغة اوصفت المضاف ووجوهها وجوده بيان لاستحالة الثاني بخلاف  
 الصفات المحدثة لتقيام زيد فان قيام الذات كزيد بدو تلك الصفات المعينة يتصور قيد بالمعينة لان خلوات الذات عن  
 الصفات كلها محال ولكن اوصفت اخذت منها كان قيام الذات بدو لها جائزا فتكون الضمير للصفات او الصفة للمعينة  
 غير الذات لا مكان الانفكاك لكذا ذكره المشاخر في اثبات الواسطة وفي نظراى في تعريف الغيرية بامكان الانفكاك لا نهم  
 ان اراد وصحة الانفكاك من الجانبين انتقض التعريف بالعالم مع الصانع فان الصانع ينفك عن العالم للحدثه والعالم  
 لا ينفك عن الصانع فالانفكاك من جانب الصانع وحدة والعرض مع المحل لان الانفكاك من جانب المحل فقط اذ لا يتصور  
 وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة بين  
 العالم والصانع وكذا بين الجسم والسواد اتفاقا واجاب بعض المدققين باننا اذا فسرنا الغيرية بامكان انفكاك في الوجود والتحيز فلا  
 اشكال لان الصانع ينفك عن العالم في الوجود والعالم ينفك عن الصانع في التحيز وكذا الجسم ينفك عن العرض في الوجود و  
 العرض ينفك عن الجسم في التحيز لان حيز العرض هو الجسم وحيز الجسم مكانه وان اتقوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين  
 الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة قيل اراد الصفة للمادة  
 بناء على ان الشيخ الاشعري يعمد الحكم بنفي الغيرية في كل صفة كما يدل عليه استدلاله نحو ليس في الدار غير زيد وفي بحث اما  
 اوله فلان التعمير ظاهر البطلان وكذا الاستدلال نسبتها الى الشرح في غاية البعد واما ثانيا فلان الصفة المحدثة عرض متجدد  
 عنده في منفكة في كل ان عن موصوفها واما ثالثا فلان الشرح في اول البحث ان الكلام في الصفات القديمة حيث قال  
 بخلاف الصفات المحدثة وقيل اراد الصفة القديمة واعترض عليه بان لا يجوز وجود الذات بدونها واجيب بان المراد بالجواز  
 الامكان الذاتي فلا ينافيه امتناع الانفكاك لما نعه وهو القدم وقد يدغم بان الظاهر من كلامهم الامكان الوقوعي اى الجواز بلا  
 مانع واورد على الرفع بان الامكان الوقوعي غير مراد والا لزم ان لا يكون الشئ مغاير العرض اللازم وقد يدغم ايراد بان المراد  
 بالانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب الحيز وحيز المحل مغاير لحيز العرض وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون  
 العشرة ظاهر الفساد دفع لما سبق من استحالة وجود الجزء بدون الكل وسياتي بطلان اعتبار الاضافة التي اعتبروها في بيان  
 استحالة وهو ان الواحد من العشرة من حيث هو واحد منها لا يوجد بدونها واعلم ان بعض العلماء ذكر لتعريف الغيرية توجيهها  
 دافعا للنظر الذي ذكره الشرح فارد الشرح ابطاله فقال لا يقال في الجواب المراد بقولهم الغير ان موجود ان يتصور وجود احد هما مع  
 عدم الآخر امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض اى ولو كان عدم الآخر بالفرض وان كان المفروض  
 محالا للتعريف مع اختيار الشرح الاول وهو الانفكاك من الجانبين والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت  
 الصانع فقد امكن تصور وجود العالم مع عدم وجود الصانع اذ لو لم يمكن لكان طلب البرهان بمشابل محالا وكذا يمكن تصور  
 وجود الصانع مع عدم العالم وهذا ظاهر فثبت تغايرهما للانفكاك من الجانبين بخلاف الجزء مع الكل فانه لا يمكن تصور

وجود احدهما مع عدم الآخر فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد فيمتنع وجود الواحد من العشرة اي من حيث هو واحد من العشرة  
 بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة فعلى هذا لا يمكن تصور وجود العشرة بدون الواحد ولا يمكن تصور وجود الواحد  
 بدون العشرة فلا يثبت بينهما التغاير وهكذا في الذات مع الصفة اذا اعتبرنا الذات ذاتا للصفة والمحصل اذ وصف الاضافة  
 اي كون الواحد من العشرة وكون الذات مقاما للصفة مقبر وامتناع الانفكاك حينئذ اي عند اعتبار الاضافة ظاهرا اذ لا يمكن  
 تصور وجود احد المضامين مع عدم الآخر واعلم ان الظاهر من قول بخلاف الجزء مع الكل انه تكلمة للجواب ذكرها ايضا فان الشيء  
 يتبين بضد ولكن يكون بيان عدم الانفكاك في الكل والجزء من الجانبين تكلفا فوق الحاجة اذ عدم الانفكاك من جانب واحد يكفي في  
 عدم التغاير وقال بعض المحققين ان قول بخلاف الجزء مع الكل جواب ثان باعتبار الشق الثاني وهو الكفاية بجانب واحد ولكن  
 التمساح في العبارة لانا نقول قد صرحوا في الشارح الذين فسروا الغيرية بامكان الانفكاك بعدم المغايرة بين الصفات فقالوا  
 العلم لا يغير القدرة وهكذا بنا على انه لا يتصور عدوها الكونما الزلية والعدم على الالزني محال مع القطع متعلق بقوله صرحوا بانها  
 يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر كالكل كما ثبتت تصور وجود بعضها مع عدم بعض فعلم انهم لو يريدوا  
 بالغيرية هذا المعنى اي جواز تصور كل مع عدم الآخر والزمهم تغاير الصفات وهذا باطل مع انه اي هذا المعنى لا يستقيم في العرض المحل  
 هذا وجه ثان في ابطال التوجيه وكان الوجه الاول يبطل منع تعريف الغيرية وهذا يبطل جمعه وحاصله ان تصور وجود العرض الجزئي بدون  
 المحل الجزئي محال فيلزم ان لا يتغاير وهو خلاف اجماعهم ولو اعتبر وصف الاضافة هذا وجه ثالث لا يبطال التوجيه واسر على قوله  
 والحاصل اذ وصف الاضافة معتبر لزم عدم المغايرة بين كل متضائفين هما كل اثنين بينهما نسبة متكررة اي نسبة معقولة بالقياس  
 الى نسبة اخرى سواء كان النسبتان من نوع واحد كالاخوة او من نوعين كالاخوة والبنوة فان اخوة زيد انما تعقل بالقياس الى اخوة اخيه  
 وابوة زيد انما تعقل بالقياس الى بنوة ابنة كلاب وكلاب بن فانه يستحيل تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر فيلزم ان لا يكونا غيرين و  
 هو باطل اجمائيا وبداية وكالاخوين والعلول بل بين الغيرين اي بل يثبت عدم المغايرة بين الغيرين لان الغير من  
 الاسماء الاضافية لانه لا يطلق على الشيء الا بالقياس الى شيء اخر ولا فاكل بذلك اي بعدم المغايرة بين المتضائفين لاسيما بين غيرين  
 لان تناقض ولانه يوجب ان لا يثبت المغايرة بين شيئين اصلا واعلم ان لصاحب المواقف توجيه الكلام الاشارة حيث قال  
 اعلم ان قولهم لا هو ولا غيره مما استبعده للمعنى والحق ان مرادهم انه لا هو بحسب المفهوم ولا غير بحسب الهوية كما يجب ان يكون في  
 المحل انتهى مختصرا والشارح اراد ابطاله فقال فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم اي مراد الاشارة بقولهم الصفات لا هو ولا غيره انها  
 لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود في الخارج ولعل هذا هو مذهب القائلين بان الصفات عين الذات كما هو حكم  
 سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بين الموضوع والمحمول بحسب الوجود ليصح للمحل لان للمحل  
 حكم بالاتحاد ولهذا لا يجوز حمل زيد على عمر لعدم اتحادهما في الوجود اذ قلت يصح للمحل في المعدومات نحو شريك الباري محال بالاتحاد  
 بحسب الوجود قلت نعم كان الاحسن ان يقول يشترط الاتحاد بحسب الذات حتى يعبر الموجود والمعدوم ولكنه لم يلتفت اليه

لان الكلام في حمل الموجودات والتغاير بحسب المفهوم لا يفيد لان حمل الشيء على نفسه عبث واعتراض المدقق عليه بان التغاير  
 غير كاف بل لابد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول لان قولنا الحيوان الناطق ناطق لا يفيد وهذا عجب لان الشرح حكم بان  
 التغاير شرط لا بانكاف للافاضة كما في قولنا الانسان كاتب فالكاتب المحمول على الانسان متحد معه وجود او مغاير مفهومه باختلاف  
 قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا لا يجوز ان يكون مرادهم ذلك لان هذا لا يتحد  
 بحسب الوجود والمغايرة بحسب المفهوم انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة اي انما يصح  
 في الصفة المشتقة من الصفات لانها تحمل على الذات لا في الصفات لانها لا تحمل فلا يقال الله علم وقدرة ولا في الاجزاء الغير  
 المحمولة احتراز عن الاجزاء المحمولة وهي الجنس والفصل لقولك زيد حيوان وزيد ناطق كالواحد من عشرة واليد من زيد اذ  
 لا يقال لواحد عشرة واليد زيد ويمكن عند ناتوجية كلامه الموافق بتوجيهين احدهما ان لم يقصد من التشبيه بالمحمولات صحة  
 الحمل فيما نحن فيه بل اراد تمثيل الاتحاد في الوجود والتغاير في المفهوم توضيحا ولا تزعم ان الاتحاد وجود او التغاير مفهومه ما يتلوا  
 صحة الحمل لان الحقيقين صرحوا بان لوازم الماهية متحدة مع الماهية وجودا بمعنى ان وجود الماهية عين وجودها كالزوجية للاربعية  
 وتغاير مفهومها ظاهر مع ان لا يصح للحمل ثانيهما ان اراد تصحيح كلامه الاشارة في الصفات الالهية فقط لا المقصود وان كان سوق  
 كلامه على العموم فلا يرد عليه الاعتراض بالاجزاء الغير المحمولة واما ان العلم والقدرة لا تحمل عليه فممنوع عند القائلين بالصفات  
 عين الذات فان الحكماء يصرحون بان الواجب علم وعالم ومعلوم وانما لم يستعمل اهل اللغة لقصودهم عن نحو هذه الدقائق و  
 اعلم ان الشرح بالمعين ذكر في التبصرة توجيهها لكلام المشائخ فاراد الشرح دفع فقال وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة و  
 اليد من زيد غيرة مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث المعتزلي وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة خص المعتزلة  
 بعد ادعاء مخالفة المتكلمين كلامهم لانه ادخل في الزام جعفر بن حارث عن من هب قومه وعد ذلك من جهالاته اي شنوعا عليه في  
 ذلك وهذا اي كوز ذلك جهلا لان العشرة اسم لجميع الافراد فيتناول لكل فرد مع اغياره فيصدق على كل فرد منها انه مع التسعة  
 الباقية عشرة فلو كان الواحد غيرها اي غير العشرة لصار الواحد غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بد وثمان بالكسر مخففة  
 نافية معطوفة على قوله لانه من العشرة والمعنى لا يوجد العشرة بدون الواحد وقيل ان مفتوحة ناصبة معطوفة على قوله لصار  
 بحسب المعنى اي لزم ان يوجد العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيرة لكان اليد غير نفسها لان زيد اسم لكل عضو مع اغياره هذا  
 كلامه ولا يخفى ما فيه من الخط لان كون الشيء من الشيء وكونه لا يوجد بدونه لا يدل على عدم المغايرة وهي اوصافه الازلية  
 العلم وهي صفة ازلية احتراز عن صفة المظروفات تكشف المعلومات اي ما من شأنها ان يعلم فلا يرد انه تحصيل الحاصل  
 واعتراض بان التعريف دوري اجيب بان المراد بالمعلومات ذواتها غير ملحوظة بصفة المعلوماتية ويمكن ان يقال للمحد وهو  
 العلم الاصطلاحي والواقع في المحد هو اللغوي عند تعلقها بما اي عند تعلق الصفة بالمعلومات وفيه اشارة الى دفع اشكال يرد على  
 العلم الالهي وهو ان الله تعالى ان علم في الازل ان زيدا في الدار فهو غير مطابق للواقع وان علم انه سيدخل لزم تغير هذا العلم عند

دخوله في الدار ثم عند خروجه عنها وحاصل لدفع ان للعلم تعلقين بالمعلومات احدهما قديم شامل لكل ما يمكن تعلق العلم به  
 من الازليات والحادثات والممكنات والمحالات وهذا التعلق بالحادث يكون باعتبار انه سيوجد ثانيها تعلقات فيما لا يزال  
 مختصه بالمتجددات تحدث عند حدوثها فالعلم في الازل متعلق بان سيدخل فاذا دخل تعلق بان داخل ثم يتعلق بان  
 كان داخل فالتعلق الاول ازل والآخر ان حادثان والاكتشاف ثابت على حسب التعلق ولا يلزم من ذلك تغير في الصفة الالهية  
 بل في تعلقاتها وهي امراضية لا يوجب تغيرها تغيرا في الصفة القديمة فانك اذا تحركت حول الاسطوانة كانت تارة  
 عن يمينك وتارة عن شمالك ومررة امامك ومررة خلفك مع انها في نفسها على حالها وانما المتغير نسبتها اليك وللتكلمين  
 عن هذا الاشكال جوابان اخوان احدهما لابي الحسين البصري عن المعتزلة وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها ولا يخفى  
 بطلان عقله وسمعا ثانيا لما سأل المعتزلة وكثير من الاشاعرة وهو ان علمه تعالى متجدد بالتعلقات تعلقا واحدا فعلم بان زيد حين  
 عين علمه بان موجود الآن او كان موجودا وذلك لان من علم ان زيدا سيدخل الدار عندما ثم استمر علمه هذا الى الغد كان علما بهذا  
 العلم انه دخل الآن ولكننا نخشى الى تجد العلم به لظروان الغفلة اما الواجب تعالى فعلمه مستمر بلا غفلة بقي ههنا بحث شريف  
 هو ان العقلاء اختلفوا في حقيقة العلم الالهي فقال افلاطون صورا قائمة بذاتها وله نسبة الى الحق سبحانه حتى تسمى عليه لا علم  
 غيره وتسمى المثل الافلاطونية وقال ارسطاطاليس وابن سينا صورا متممة لذاته تعالى وادرج عليه انه يلزم الكثرة في الواحد الحقيقي  
 وهو خلاف مذهبهم حتى نفوا الصفات لذلك فاجاب الشيخ بان تلك الصورا متأخرة عن ذاته تعالى تاخر المعلول عن العلة  
 وقال الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول الشهير بالشيخ الاشراق انه نسبة اشراقية بين ذاته تعالى وبين المعلومات وقال  
 فرغون يوس تلميذ المعلم ان العاقل يتجدد بالمعقول فهذا الاتحاد هو العلم وشنع عليه ابن سينا في الاشارات وهو حقيق بالتنزيه  
 وقال الاشاعرة صفة قديمة لها تعلق بالمعلومات ففي كلام شارح اشارة الى بطلان بقية المذاهب استيفاء مباحث العلم  
 الالهي يستدعي دنورا مستقلا والقدرية وهو صفة ازلية تؤثر في المقدورات ظاهرة مبني على ما ذهب اليه الاشعري من  
 ارجاع التكوين الى القدرة لا على مذهب المصنف ومشائخنا المتريدين القائلين بان القدرة صفة مصححة ولا ارادة مرجحة و  
 التكوين مؤثرة اللهم الا ان يا اول التأثير يجعل المقدورات ممكنة الصدور عن الواجب سبحانه عند تعلقها بها اختلف في ان  
 تعلق القدرة بالمقدورات قديم او حادث فالقائلون بالتكوين على انه قديم لان صحته صدور المقدور عنه تعالى غير مخصوص  
 بزمان واما نفاة التكوين كالاشعرية فقال بعضهم قديم لان القدرة تعلق في الازل بايجاد المقدورات في اوقاتها المنصوصة  
 فاذا حضر الوقت خرج المقدور من العدم وقال بعضهم يحدث عند وجود المقدور وهو مختار الله والخير وهو صفة ازلية  
 توجب صحته العلم الكافي بالعلم ولم يكن كوالقدرة معهما هو معتادهم لانه كاف وزيد لفظ الصحة مع ان سلب العلم عن الواجب  
 محال لان ما يوجب الخيرة هو صحة العلم واما وجوب العلم فبدلائل اخر وهذا تعريف الاشاعرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري  
 من المعتزلة للخيرة صحة ان يعلم ويقدر واحتمل الاشاعرة عليه بان له اختصاصا به تعالى بصفة موجبة لصحة العلم والقدرة

لكان اختصاصه بصحة ما ترجح بالمرجح واجيب بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة المرحة اذ لا بد ان يكون المرجح يتسلسل  
 المرجمات هذا خلف وقال صاحب المواقف وشرح الحق اذ ان الله تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذات فقد تقتضى ذاته  
 الاختصاص بامر فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ومزاد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه البيان انتهى مختصراً والقوة وهي بمعنى  
 القدرة قيل انما ذكرها الوجهين احدهما للتبني على ترادفها ثانيها الاشارة الى صحة اطلاق القوى عليه سبحانه في الوجهين  
 نظراً ما في الاول فلان الانسب عدم الفصل بينهما واما في الثاني فلانه لا وجه لتخصيصه بالذكر اللهم الا ان يقال هذا من  
 تسامحات الفقهاء كما عرفت من عادتهم والتسليم وهي صفة تتعلق بالمجموعات كان الانسب ان يقول صفة ازلية لكن اعتمد  
 على ما ذكر في العلم والقدرة اولاً ان قول لا على تاثير حاسة ووصول هو منتمت تعريفى السمع والبصر اولاً ان قوله نبيك معلوم  
 والبصر وهو صفة تتعلق بالمبصرات فبذلك بها معلوم اعلم سبحانه اذ مجهول والجائر المجرور مفعول فالم ليسم فاعله والضمير  
 كل من صفتى السمع والبصر ادراكاً تاماً فوق الادراك العلى وفيه رد على فلاسفة الاسلام وبعض المعتزلة حيث زعموا ان السمع  
 والبصر في نحو قوله تعالى الله سميع بصير هو العلم بالمجموعات والبصرات كالمحالة الادراكية التي يجدها احدنا بالحاستين وينسب  
 هذا الى الاشعري وهو من نشأ من قوله ان الاحساس علم شامل اجتمعت الاشاعة على ان السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم  
 بوجهين احدهما ان العلم بالمجموعات والمبصرات حاصل قبل وجودها بخلاف السمع والبصر فهما متغايران اجيب بان العلم  
 نوعين من التعلق بالمجموعات والمبصرات تتعلق اولى ابدى وتعلق اخرى وقت حدوث المسموع والمبصر موجب  
 لاكتشاف التام وهذا هو المسمى بالسمع والبصر ثانيهما انه لو صح اتصافه بالسمع والبصر لكونه عالماً بالمجموعات والمبصرات لصح  
 اتصافه بالشم والذوق واللمس لانه عالم بالمشمومات والمذوقات واللموسات اجيب بان عدم الاذن الشرعى مانع عنه لا  
 على سبيل التخيل والتوهم التخييل هو ادراك الصورة المخزونة في الخيال فانك اذا ابصرت زيدا او سمعت صوتاً ارتسمت صورتها في  
 حاسة الخيال بحيث تجد هما كالحاضر لكن هذا الادراك اضعف من الادراك بالسمع والبصر والتوهم هو ادراك المعاني المخزونة  
 الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات كحلز زيد وشجاعتها فانها مدركان بحاسة الوهم لا بالسمع والبصر ومقصود الش من هذا  
 الكلام تأكيد قوله ادراكاً تاماً للرد على الفلاسفة وذلك لان العلم بالمجموعات والمبصرات ادراك يشبه التخيل والتوهم وليس  
 ادراكاً تاماً كالحاصل بالسمع والبصر ولا على تاثير حاسة ووصول هو اشارة الى دفع شبهة ذكرها الفلاسفة وهي ان الادراك  
 بالسمع والبصر لا يحصل الا اذا تأثرت الحاسة وان فعلت عن المسموع والمبصر وايضاً لا بد في السماع من وصول الهواء الى صمغ الاذن  
 والله سبحانه نزه عن الكل وحاصل الجواب ان تاثير الحاسة ووصول الهواء انما هو في الحيوانات وقياس الواجب تعالى عليهم من  
 الحماقة على اننا نعلم اشتراطها في الحيوانات ايضاً ونعتقد ان الادراك بخلاف الله سبحانه كما صرح به شيخنا الاشعري ولا يلزم من قدمها  
 اى من قدم الصفتين قدم المجموعات والمبصرات دفع شبهة اخرى ادركها الفلاسفة وحاصلها ان اثبات صفة السمع البصر  
 في الازل مع ان المجموعات والمبصرات حادثة يكون سفسطة وحاصل الدفع انه لا يلزم من قدم الصفة قدم متعلقاتها كما لا يلزم

من تدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها اى السمع والبصر والعلم والقدرة صفات قديمة يحدث لها تعلقات  
بالحوادث ولا يجب من وجود الصفة ان يكون لها تعلق كما في سمعنا حين لا يكون صوت والارادة والمشيئة لفظان مترادفان  
لغة واصطلاحا عند الجمهور وزعمت الكرامية ان الارادة صفة حادثه والمشيئة صفة قديمة وهما عبارتان عن صفة في المي الظاهر انه  
اراد تعريف مطلق الارادة والمشيئة ويعرف الصفة الالهية منها اذا قيدت الصفة بالالوية ويحتمل ان يراد تعريف الصفة الالهية و  
ترك القيد اعتمادا على ما هو في العلم والقدرة ولك ان تقول اللهم في المي للعهد توجب تخصيص احد المقدورين وهما الفعل و  
الترك في احد الاوقات بالوقوع الظرفان يتعلقان بالتخصيص والاول بقول توجب مع استثناء نسبة القدرة الى الكل اشارة  
الى الاستدلال على اثبات صفة الارادة كونها مغايرة للقدرة وتقرير ان القدرة صفة يصح بها الفعل والترك فنسبنا الى هذين  
المقدورين على السواء وكذا نسبتها الى الاوقات فان صدقها الفعل في وقت والترك في وقت لزم الترجيح بلا مرجح فلا بد من صفة  
اخرى ترجح احد المقدورين في احد الاوقات وهي الارادة واورد عليه ان الارادة من حيث هي ارادة تصلح للتعلق بالفعل و  
الترك على السواء وكذا باحد الاوقات فتعلق الارادة باحد المقدورين واحدا لا بد له من مرجح فيلزم الايجاب والتسلسل  
لان المقدران كان مع المرجح واجب الوقوع فلا يجاب او جائز الوقوع بالتسلسل في المرجحات وهذا اقوى اشكال اوردته القائلون  
بالايجاب واجيب بوجوه احدها ان الارادة صفة تتعلق باحد المقدورين في احد الاوقات بذاتها لا مرجح كما يعلم من اختيارها  
لها رب عن السبع احد الطريقين المتساويين واختيار الجائر احد الرعيقتين المتساويين من غير مرجح وشنعوا عليه بان سبحانه  
الامر الممكن بالذات بوجوب سد باب الصانع ودفع بان ترجيح المختار احد مقدوريه لا يستلزم صحة خروج الممكن عن عدم  
بلا موجد فان الترجيح غير الرجحان واستلزام الاول للثاني محل بحث ثانياها ان ارادة الارادة عنها وهو كلام لا يحصل له نالها  
ان تعلق الارادة حال اى ليس بموجود ولا معدوم فلا يستدعي مرجح لان المحتاج الى المرجح هو وجود الممكن واما الاحوال فلا وجود  
لها وفيه ان الجمهور على نفى الواسطة رابعها ان المرجح لا يبلغ حد وجوب الفعل بل يجعل جانبه اولى بلا ايجاب ودفع بان  
الاولوية لا تكفي في وجود الشيء ما لم يبلغ حد الوجوب فقد ثبت ان الممكن ما لم يجب لم يوجد ومع كون تعلق العلم تابعا للوقوع  
في علم الفلاسفة حيث زعموا ان الارادة الالهية عبارة عن العلم بنظام العالم على احسن ما يمكن ويسمون بالعبادة الالوية ويؤمنون  
ان هذا العلم علة لفيضان الوجود على الكل على حسب ما يقتضيه استمداد المواد والاصناف الفلكية وكذلك علم مشائخ المعتزلة  
كابي الحسين والنظام والمجاظر زعموا ان الارادة علم تعالى ينفع في العقل ويسمونها الداعية وتقرير الرد ان العلم لا يصلح مرجحا لاحد  
المقدورين لانهما علم بحقيقة المقدور او علم بوجوده في الخارج والاول لا يصلح مرجحا لانه يعلم الممكنات والتمتعات وكذا الثاني لانه تابع  
للووقوع فلو كان الوقوع تابعا له لزم الدور وانما كان العلم تابعا لانه صورة للعلوم وحكاية عنه والمطابقة معتبرة من جهة حتى ان لو  
لم يكن المعلم على الوجود الذي تعلق به العلم لم يكن عملا بل جملا كما ان صورة الفرس على الجدار يعتبر للمطابقة من جانبها فان طابقت  
الفرس فصيححة والا فغلط واعتراض عليه بوجهين الاول ان العلم اما فعلى او انفعالى والاول مفيد للوجود الخارجى كما اذا تصدق البيت

ثم بيناه والثاني مستفاد منه كتحسبنا الشمس والقمر وعلم الله تعالى فعله والتابع للمعلوم هو الانفعال فيجب ان يكون الفعل موحدا اجيب بانك اذا سرت ان العلم الفعلي ليس ظلا وحكاية للمعلوم فغير مسلم وان سرت انه مقدم على المعلوم في الوجود فسلم لكن هذا التقدم لا يصلح موحدا واورث عليه بان الحكاية مع عدم المحكى عنه لا يعقل الثاني ان العلم بالوقوع انما يكون تابعا للوقوع ان كان للحكم بوقوعه مقيدا بالزمان الماضي اما اذا اتيد بالمستقبل او كان مطلقا فلا اجيب بانك لا تزيد بالتبع التاخر في الوجود الخارجى بل كونه ظلا وحكاية الثالث ما اورثه الطوسي في نقل المحصل انه مخالف لقولهم ما علم الله ووجوهه وجب ان يقع ويمكن ان يجاب بان هذا الوجود ليس بنفس العلم بل للعلم بان القدرة والارادة متعلقان بوجوه الرابع ان دليلكم انما يتم على الفلاسفة لا على المعتزلة لان علمه تعالى ينفع للعقل ليس تابعا للوقوع الفعل وظلا وحكاية عنه وقد يجاب بان العلم بالمصلحة انما يبرح لو كان مراعاة الاصلح واجبة وقد برهننا على بطلان فيما ذكر من ترادفها وتعريفها بصفة توجب التخصيص وذكرها في الصفات الازلية الوجودية تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة عند حدوث المقدورهم الكراميتي زعموا ان المشية تتعلق بمطلق ايجاد الشيء والارادة بايجاده في وقت مخصوص قائمة بذات الله تعالى وهو لا يجوز ان تيازم للحوادث بذاتة تعالى ومحل لتبني ترادفها وعدما في الازليات وعلى من زعم ان معنى ارادة الله سبحانه فعل مفعول الارادة انه ليس بمكروه اسم مفعول من الاكراه اى ليس بمجبى في فعله ولا ساه اى ذى سهو بان يكون غائلا عن فعله ولا مغلوب بان يكون غيره فالبا عليه يمنع عن الفعل وهذا الزاعم للحيز الجار من المعتزلة والارادة على هذا امر عدى ويرد عليه اولا انه يلزم ان يكون للجواد هيدا كالنار في الاحراق وثانيا ان هذا ليس يصلح محصا لاحد المقدارين بل هو ذهاب مذهب الفلاسفة في الايجاب ونفى القصد الاختيار ومعنى ارادته فعل غير انما مر به كيف اى كيف يكون الارادة بمعنى الامر وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات مع ان اكثر المكلفين كفار عصاة ولو شاء صددوا الايمان والواجبات عنهم لوقع والارادتهم لغير العلم ان الامر غير المشية وفيه نظر لان المعتزلة يجوزون تخلف ارادة تعالى عن ارادته لان ايمان الكافر مراد عندهم ولا يقع اجيب بان التمس اعتمد على ان بطلان التخلف بدوى الاستزاد غلبة العبد على صانع تعاو الفعل بالفكر كرون والتخليق عبارة اى كلاهما عن صفة ازلية يسمي لتكوين وهو اشهر اسماء وعرفوه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود ويسمى تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق الى التخليق لشيوع استعمال اى الخلق في المخلوقات اى لانه في معنى المفعول اشهر منه في معنى الايجاد والترزيق وهو تكوين مخصوص متعلق بالرزق صرح به اى بالترزيق مع انه داخل في الفعل والتخليق اوضح بالتخليق والترزيق مع انه داخل في الفعل اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاجزاء والامانة وغير ذلك كالرفع والخفض والتنعيم والتعذيب مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع للجملة خبر ان الصفة الحقيقية ازلية قائمة بالذات هي التكوين اى كل منهما تكوين وانما تعدد الاسماء لتعدد المتعلقات لا كما زعم الاشعري قيل فيه اشارة الى ان مختار المذهب للمعنى وعندنا فيه نظير بل مختاره مذهب الاشعري كما صرح به في هذا الشرح وغيره ولكن منى ههنا على ما يلائم تفسير كلام المصنف من انها اضافات فانه قال التكوين ليس صفة حقيقة بل اذا تعلق القدرة والارادة بالرزق حدث اضافة تسمى الترزيق واذا تعلق بالحياة حصلت اضافة تسمى الاحياء



وقس عليه وصفات الأفعال فإنه قسم الصفات الموصفات الذات وهي التي لا يجوز خلط الذات عنها كالعلم والغدّة والحياة والسمع والبصر والأرادة والكلام والصفات الأفعال وهي حادثات تجزئ خلوة عنها كالخلق والترزيق والتصوير ونحوها ولا يلزم من قيام الحوادث بذاته تعالى لأن الإضافات أمم اعتبارية لا وجود لها في الخارج بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في صفة الكلام قال رحمه الله تعالى والكلام هو صفة ازلية عبر عنها بتعبير عن الموضوع لها الموضوع أو عن المؤثر بالأثر ففيه قولان الأول أشهر والثاني أقرب إلى التحقيق بالنظم أراد اللفظ لكن الأصوليين يعبرون عن لفظ القرآن بالنظم للأدب لأن اللفظ طرح الشيء عن الفهم والنظم جمع اللام في السلك المسمى بالقرآن المركب من الحروف يريدان الكلام العدد من الصفات الإلهية هو المعنى القديم القائم بذاته تعالى وأما هذا القرآن المركب من الحروف للجماء فحادث وليس صفة قديمة قائمة بذاته تعالى بل هو حال عليها ويسمى الأول بالكلام لنفسه والثاني بالكلام اللفظي والمعتزلة ينكرون الأول ويقولون كلام الله هو اللفظي الحادث فقط فهذا تحرير محل النزاع وذلك أي الكلام لنفسه ثابت لأن كل من يامر وينهى ويخبر يجزئ من نفس معنى ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة فهذا المعنى هو الكلام النفسي وهو معنى واحد غير مختلف يعبر عنه بأمر مختلف فهو غير هائلان ما يختلف غير ما لا يختلف لما اورد المخالف عليه أن هذا المعنى هو العلم والأرادة لأن مدلول العبارة في الخبر علم المتكلم بئني الأمر والأرادة المأمور به وفي النهي أرادة عدم الفعل فلا يثبت كلام نفسي إجاب عنه بقوله وهو غير العلم إذ قد يخبر الإنسان بما لا يعلم بل يعلم خلافه كسائر الأخبار الكاذبة فإن الخبر فيها على خلاف العلم تثبت تغايرها واعتراض عليه بأن الكذب محال فيحق تعالى وقياس الغائب على الشاهد ممنوع وإجاب الأمام الرازي بالاجماع على أن ماهية الخبر متحدة في الغائب والشاهد فغايرة العلم في الشاهد تدل عليها في الغائب وإجاب بعضهم بأن المقصود منه تصوير التغاير بين الكلام النفسي والعلم والأرادة وأما اثباته صفة للموجب فبالاجماع والنقل عن الأنبياء وإجاب بعض بأن المخالف يجوز قياس الغائب على الشاهد دفع الأول بان الاتحاد ممنوع بل هو اول البحث والثاني الاجماع والنقل فما يدان على ثبوت الكلام لا على زعمائهم للعلم والأرادة فلا يبد من بيان المغايرة وأنه واجب تأويل فانتقل بالعلم والأرادة والثالث بان المطلوب اثبات ما هو من همت الدين لا إسكات الخصم فقط واعتراض على الدليل بوجه آخر وهو أنه يدل على مغايرة الكلام النفسي للعلم التصديقي لا التصوي فان الخبر لا بد أن يقع في ذهنه صورة ما يريد الأخبار به فهذا التصو هو الذي تزعمون أن كلام نفسي ويجاب بان مدلول الكلام الأخباري هو العلم التصديقي لا التصوي ودفع أنه يتم إذا كانت الدلالة وضعية وليست كذلك بل هو دلالة الأثر على المؤثر وقال صاحب الصحائف الفرق الواضح البين بين النفسي والعلم هو أن النفسي لا بد أن يكون مع قصد للخطاب مع نفسه أو مع غيره بخلاف العلم فإنه خال عن هذا القصد وهو من خواص أفكارنا انتهى وغيره لأرادة لأنه قد يامر بما لا يريد كمن امر عبداً تصد إلى أظفار عسيانته وعدم امتثالهاى عدم اطاعتها ولا أمره توضحه أن الرجل قد يضرب عبداً العاصي فيلوم الناس ويقولون لا تضرب عبداً بلا حق فيقول هو عاص فيقولون كذبت فيريد يظهر عليهم عسيانته فيأمره بفعل وهو يريد أن لا يفعل العبد ليظهر صدقه واعتراض بان الموجب ههنا صفة الأمر لا

حقيقة الامر فلا طلب كما انك الارادة وفيه نظر لان القلب مدلول صيغة الامر فلا ينفك عنه ويسمى هذا المعنى كلاما نفسيا واورد عليه  
بان العرب لا يسمون كلاما ناجاب محججا بكلام البلقاء بقوله على ما اشار اليه الاخطل شاعر من نصارى العرب كان قد ولدته قد ماء بنى  
امية ونسب بعضهم البيت الى مير المؤمنين على بقوله ان الكلام لغو الفواد وانما جعل للسان على الفواد دليل الفواد بالضم وهزمة  
العين القلب من فادات اللحم اذا وضعت على النار سمي به لسواد لون ارجحارة مزاجه وقد يستعمل بالفصح والراووق قال في المقاموس هو  
غريب وما قبل هذا البيت قوله لا تجيبين من امر بكلامه حتى يكون مع الكلام اصيلا واراد بالاصيل صاحب الاخلاق المحمودة  
من الفواد بالوعد المحو والشجكة وقال عمر بن الخطاب في زوريت في نفس مقالة التزوير اختراع الكذب اوتن بين الشيء اوتن بين الكلام المراد  
احد الاخيرين وهذا من قصة بيعة ابى بكر قال اجتمعت الانصار على ان ياتوا سعد بن عبادَةَ فمشيت اليهم مع ابى بكر رضى الله  
عنه وزورت في نفس مقالة فتكلم ابو بكر ولم يترك مما زورت شيئا وكثيرا تقول لصاحبك ان في نفس كلاما ريديا ان اذكره لك  
ومن الشراهد القوية قوله تعالى يقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول والدليل على ثبوت صفة الكلام بعد ما ثبتت مفارقة  
العلم والارادة اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى منكم لقولهم ارادوا بكذا ونهى عن كذا وفي القرآن قال بك  
ونحوه في مواضع كثيرة اعترض عليه بانه سبق في شرح قول المصطفى القادر العليم ان الكلام مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فاثبات  
الكلام بالنقل عن الانبياء وبالاجماع الذى هو من الحجج الشرعية دور وايضا بين كلاميه تناقض اجيب بوجه احد هاتين قال في  
شرح المقاصد انه تعالى منكم تواتر النقل بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بكلامه المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى  
عن صدقهم بطريق التكلم يلزم الدوران وكذا ثبت الاجماع لا يتوقف على ثبوت الشرع بل على صدق الشارع في قوله لا يجتمع  
امتنى على الضلاله وصدق معلوم من المعجزة ثانيا ان المثبت بالشرع هو النفسى وما ثبت به الشرع هو اللفظي ثالثا ان الكلام موقوف  
على نفس الشرع والموقوف على الكلام ثبوت الشرع ودفع بانه لا معنى للتوقف على الشرع الا التوقف على ثبوت الشرع مع القطع باستحالة التكلم  
من غير ثبوت صفة الكلام وزعمت المعتزلة ان التكلم ايجاد الكلام وهو تكلف لا يعاب لان الفاعل من قام به الفعل باجماع اللغوية  
وقد صفا اى كرهانديمة وفصل الكلام اى كلامه او كلام الله سبحانه بعض التفصيل فقال وهو اى الله تعالى منكم بكم كلام هو  
صفة له ضرورة امتناع ثبوت المشتق للشي من غير قيام باخذ الاشتقاق به وتديقال ماخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام بل الكلام  
اثر التكلم كما ان النقوش اثر الكتابة ويجاب بان قيام التكلم مستلزم لقيام الكلام وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى ان منكم بكم  
هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ وجبريل وشجرة موسى بل كل من يقرأ ليس صفة له في الحقيقة لعدم قيامه بذاته تعالى اذ لية ضرورة  
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى دعوى الضرورية في هذه المقدمة النظرية غير مسموعة بل اثباتها بالدليل يحتاج الى بحث متناول  
لكم قد يستعملون الضرورة بمعنى اليقين وهو المقصود ليس من جنس الحروف والاصوات ضرورة انها اعراض حادثه فان  
الصوت كيفية تعرض الهواء والحرف صوت مخصوص عند التكلم وقال للمكيم كيفية تعرض الصوت على تجويز قيام العرض بالعرض  
مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض هذا دليل حدوثها وحدوث المسبوق ظاهرا بالمنقضى فلان ما ثبت فلا امتنع عدمه

لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بدوي وفي هذا اي في قوله ليس من جنس الحروف شدة على الخابلية  
 اصحاب الالهام الرابع احمد بن حنبل وعندى انهم لم يصرحوا بذلك وانما لزمهم حيث ذهبوا الى تدم الكلام اللفظي والكرامية <sup>تلمح</sup> القاء  
 بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم القول بقدمه من صلب الخابلية اما الكرامية فذهبوا الى حدوثها  
 لتبويهم قيام الحوادث بذاته تعالى ففي كلامهم شتم مساهلة ولعل وجد بعض الكرامية قائلين بقدمه وهو اي الكلام صفة اي  
 معنى قائم بالذات اي بذاته تعالى منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم قيل فيه مساهلة ولاولى ان يقال عدم التكلم لا يشعر  
 بسن التكلم مع القدرة عليه يعني تقابل السكوت والتكلم تقابل لعدم الملكة فلا يوصف الحرف بالسكوت والافنة التي هي عدم مطاوعة الالات  
 المطاوعة فرمان بدون الالات التكلم الخبيرة واللسان والعضلات المحركة لها اما بحسب الفطرة بالنسبة للخائفة التي خلق عليها المولود في  
 بطرانه كما في القاموس وهذا بان يخلق الالة غير قابلة للتكلم كما في الخرس بفتحين كنگي او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في  
 الطفولية ولم يرد شتم حصر الالات حتى يرد ان الافة قد تكون فقد الالة لمن لا لسان له او فقد السمع لان الاصم لا يتكلم بعجزه عن سماع  
 الاصوات وتعلمها وقد يقال ان الافة الطفولية نظرية ويمكن ان يجاب انه مشى على مصطلح الاطباء فانهم يسمون بالفطري المرض المولود  
 الذي لا يزول فان قيل هذا اي كون الكلام صفة منافية للسكوت والافة انما يصدق على الكلام اللفظي على بنائيه او صلته الصدف  
 دون النفس اذ السكوت والخرس انما هما في اللفظ لا النفس قلنا المراد السكوت والافة الباطنيتان بان لا بد من نفس التكلم فهذا  
 سكوت باطنى او لا يقدر على ذلك فهذا الافة باطنية فكما ان الكلام لفظي ونفسى فكذلك الافة اعنى السكوت والخرس ان قلت فكان  
 الواجب ان يفسر السكوت والافة في كلامهم بعدم التدبر وعدم القدرة قلت فسرهما بالمعنى المشهور الذي يعرفه العقلاء ليكون معرفتهما  
 وسيلة وتمهيدا الى معرفة المطلوب والله تعالى متكلم بها اي بالصفة امرناة فخير اشارة الى دفع بعض الاشاعرة حيث زعم ان الكلام  
 ليس صفة واحدة بل خمس صفات الامر والنهي والخبر والاستفهام والنذر يعني ان صفة واحدة ويستدل عليه بانها لو تعدت ناستنادها  
 الى الذات ان كان بالاختيار لزم حدثها اذ القديم لا يكون صادرا بالاختيار ان كان بالاجاب لزم ثبوت كلامات غير متناهية او  
 الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وعندنا فيه نظر لانه لو لم يبطل كون الصفات سبعة او ثمانية ولعل هذا  
 الدليل محقق عاذهبت اليه الصورية من اثبات صفات غير متناهية ينكسر الى الامر والنهي والخبر التقي بالثلاثة على حسب التمثيل او  
 لا يتابع المصنف الخليل انتعفات فالكلام الواحد خبر بحسب التقى بالخبر عنه وامر بحسب التقى بالامر به ونسب عليه فالتكلم جرح  
 تخفي يتعد اسماء بالاضافات كتمية زيد كاتبا وشاعرا ومجها وليس نوعا لجزئيات او كلامه اجزاء كالعلم والقدرة وسائر الصفات  
 كالسمع والبصر فان كلامها واحدة قديمة والتكثير والحدث انما هو في التعلقات والاضافات ذكر للحدث استطراد في الاشتراك الى  
 الاستشهاد اي كما ان الصفة القديمة يكون في تعلقاتها واضافاتا حدثت كتعلق القدرة بايجاد زيد يوم الجمعة ولا يلزم منه حدوث  
 الصفة فكذلك يكون في تعلقاتها واضافاتا اكثر ولا يلزم منه تعدد الصفة ولو قال كما حدثت لكان احسن لما ان ذلك التيق كمال  
 التوحيد دليل على قوله صفة واحدة وحاصل ان اللانق بالتوحيد نفى الصفات ولكنها اشتمت صفات ثمانية للضرورة فلا نسب تقليل

الصفات ما يمكن ونفي ما زاد على الضرورة ولنا في هذا الدليل بحث التكوين وملخص ان تعدد الصفات لو كان ينافي التوحيد فاقول  
 بالثمانية شركه والا فلا بأس في اثبات الف الف صفة بل هو الا نسب بالكمال ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها دليل ثان  
 على وحدة الكلام بل سائر الصفات وهو ان الثابت بالدليل هو تكثر العلاقات والاضافات لا تكثر الصفة ومن ادعاه فعليه  
 البرهان ولا يخفى ان هذا النوع من الحجج ضعيف لان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول ولو سلم فعدم الاطلاع على الدليل  
 لا يدل على عدمه قد يستعمل امثاله في الخطايات فان قيل هذه اي الامر والنهي والخبر اقسام الكلام لا يعقل جرحه بدونها  
 حاصل ان الكلام كلي والامر والنهي والخبر جزئيات له والكلي لا يوجد في الخارج الا في ضمن الجزئيات المتكثرة فلا يمكن وجود  
 الكلام الا مع التكثر فلا يصح قولكم الكلام واحد انما التكثر في العلاقات قلنا ممنوع اي لا نسلم انه لا يعقل وجود الكلام الا في  
 ضمن هذه الاقسام بل انما يصير الكلام احد تلك الاقسام عند العلاقات وذلك فيما لا يزال اي فيما بعد الازل واما في الازل  
 فلا انقسام اصلا لعدم العلاقات والاضافات فالحاصل انه ليس نسبة الكلام الى اقسامه كنسبة الكلي الى جزئياته بل كنسبة زيد  
 الى عوارضه من الكاتب والضاحك فكما انها لا توجب تكثر في ذات زيد ويحتمل ان يوجد زيد معها وبدونها فكذا حال الكلام مع  
 اقسامه هذا الجواب انما هو على مذهب الامام عبد الله بن سعيد القطان وجمع من قدماء الاشاعرة حيث ذهبوا الى ان كلام  
 الله سبحانه في الازل ليس امر ولا نهي وانما ينقسم اليها بالعلاقات للحادثة واما على مذهب الجمهور القائلين بان في الازل امر ونهي  
 واز العلاقات قديمة فالجواب ان التكثر بحسب العلاقات ولو كان اذ لا يوجب التكثر في الذات كما في العلم وذهب بعضهم قيل  
 هو الامام الرازي الى انه اي الكلام في الازل خبر ورجع الكل من اقسام الكلام الى اي الخبر لان حاصل الامر الاخبار عن  
 استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس اي العقاب على الفعل والثواب على الترك عند تهيق  
 الاسباب وقرب الارتكاب لا مطلقا وحاصل الاستخبار اي الاستفهام لان طلب الخبر للخبر عن طلب الاعلام اي الاخبار عن ان  
 المتكلم طالب للاعلام وحاصل النداء والخبر عن طلب الاجابة وللقصود من هذا الرجوع امر ان احد ههنا الجواب عن اشكال اوردته  
 المعتزلة وهو انه لو كان الكلام اذ لا يمكن معنى للامر والنهي والاستفهام والنداء اذ لا مخاطب في الازل ثانيا لما الر على من يجعلها  
 خمس صفات ورد ذلك باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة فان مدلول الخبر غير مدلول الامر قطعا والامر تكثر اقسامه ثمانية من  
 الكلام ولذلك كان الخبر يحتمل الصدق والكذب بخلاف اخواته واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد يريد اننا نسلم ان  
 الامر مستلزم معنى الاخبار عن استحقاق فاعل الثواب لكن لا يوجب اتحاد الامر والخبر والامر لازم الاتحاد بين كل متلازمين كالأول  
 الا ان وذا سقطت فان قيل الامر والنهي بلا ما من ومنه سيف جهل وعبث والاخبار في الازل بطريق المضى بضم الميم وكسر الضاء  
 مصدر من مضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه هذان اشكالان اوردتهما المعتزلة على الاشاعرة وحاصل الاول انه  
 لو كان الكلام اذ لا كان الله سبحانه امر او ناهيا في الازل بلا مخاطب هذا غير معقول وتقرير الثاني ان الاخبار بلفظ الماضي كثيرا في  
 القرآن نحو قال موسى وقتلنا يا ذا القرنين وصدق لفظ الماضي يقتضي وقوع مضمونه قبل الاخبار ولو كان الكلام اذ لا لازم الكذب

وهو محال علم الله تعالى واعلم ان اهل الملل اجمعوا على ان الكذب سبحانه محال مستدلين بوجوه احدها للمعتزلة وهو  
 انه قبيح يجب تنزيه الله سبحانه عنه ثانيها انينا في مصلحة تبعث الرسل وهو للمعتزلة ايضا ومبناها على القبح العقلي ثالثها انه نقص  
 يجب تنزيه الواجب عنه وهو لا شاعرة ورد في صاحب للواقف بانه قول بالقبح العقلي فيه ان صاحبها قد حقق ان الحسن والقبح  
 بمعنى صفة الكمال النقص مما يدرك العقل انما الخلاف في ايجاب الثواب العقاب رابعها لو كذب لكان كذبه قديما فيمتنع عليه  
 الصدق لان القديم لا ينعدم خامسها اجماع الانبياء عليهم السلام وهو المعتمد اورد عليه ان صدق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم  
 بنص في الله تعالى اياه فيلزم الذر اجيب بانه تصديق بالفعل لا بالقول على ان العلم الحاصل بالمعجزة من العاديات التي لا يبطلها  
 الشبهات كما سيدكر في محله ان شاء الله تعالى قلنا ان لم يجعل كلامه في الازل امر او نهي او خبرا كالقطان فلا اشكال اذ لا يتوجه كلامه  
 والنبي الا الى مخاطبة موحى وان جعلناه كلاما شعري فالامر في الازل لا يجاب تحصيل لما موحى به في وقت وجود المامر بالمخاطوب  
 لتحصيل وصيرورته اهلا لتحصيل بالبلوغ هذان جوابان عن الاشكال الاول بيانه ان اهل السنة اختلفوا في وصف كلام الله  
 سبحانه في الازل بكونه امر او نهي فقال عبد الله بن سعيد القطان وجماعة تبان كلامه في الازل لا يوصف به بل انما يصير امر او نهي  
 عند نزوله على الانبياء وقد مشى الشارح قبل هذا على مذهبه ذهب الشيخ الاشعري الى ان الاوصاف بما تديم وكذا التعلقات تدعية  
 والتقدم للجواب على كل من المذاهبين وخلص للجواب الثاني ان السفة العبث انما يلزم لو طلب الفعل من المعدم في حال عدمه  
 ليس كذلك يكفي وجود المامر في علم الامر اشارة الى ما قيل ان الخطاب لا بد ان يكون الى مخاطب موحى في الخارج وللجواب  
 ان هذا انما يلزم في الخطاب اللفظي واما في الخطاب النفسي فالوجود العلي كاف كما اذا قد رجل اي تصور ابناء قبل تولد نامره  
 بان يفعل كذا بعد الوجود اورد عليه انه عزم على الطلب او تخيل له اما حقيقة الطلب فهو سفيل محال اجيب بوجهين احدهما ان لو  
 هو لم يامرنا النبي عليه الصلوة والسلام بشئ ودفع بانه امر ضمنى في ضمن امر الموجد في عهد الكلام في الامر الصريح ثانيهما ان  
 المراد هو ان يقول الرجل للحاضرين اني امر ابني ان يشتغل بالعلم فبلغ اليه امرى فهذا حقيقة الطلب والاخبار بالنسبة الى الازل لا  
 يتصف بشئ من الازمنة بجواب عن الاشكال الثاني اي لا يتصف الخبر بالوقوع في الازمنة من ماض او مستقبل اذ لا فاضى ولا  
 مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتزه عن الزمان لما تقر بان الموصوف بالزوان هو ما يتجدد ويتغير فانه تعالى لا يوصف به و  
 حاصل الجواب ان الكلام في الازل منزوع عن الوقوع في الازمنة وانما يوصف بالازمنة فيما لا يزال بحدوث التعلقات ولازمته وقال  
 العلامة القوي في شرح التبريد تحقيق هذا مع القول بان الازل مدلول للفظ غير جدا كما ان علم الازل لا يتغير بتغير الزمان اشارة  
 الى ان اشكال اوردته المعتزلة على الجواب هو ان التغير على القديم محال فلولا يمكن الكلام في الازل موصوفا بالازمنة استحال ذلك فيما  
 لا يزال وحاصل الجواب ان حدث تعلقات الصفة لا يوجب تغيرا في الصفة كما في العلم فان علم الحق سبحانه بوجوه زيد قديم مع انه فيما  
 لا يزال قد يتعلق بانه سيوجد تارة بانه موجود وتارة بانه كان موجودا وهذه التعلقات لا توجب تغيرا في صفة العلم ومثله باسطوانة  
 يمشی رجل حولها فتكون تارة عن يمينه وتارة عن يساره وتارة عن خلفه وتارة قدامه فهذه تغيرات في الاوضاع بين هذا الرجل والسطوانة

من غير تغير في ذاتها واعلم ان المعتزلة اشكالات اخراجهان الامر لو كان ازليا لزم استمرار التكليف في دار الجزاء ايضا لان ما ثبت قدمه  
استنصر عند ثابتهان الكلام لو كان ازليا لكان مستمرا اذ لا يبدأ ولا معنى لا اختصاص مكالمة موسى عليه السلام على الطور اجيب عنهم بان تعلق  
الكلام حادثة بارادة الحق سبحانه فتعلق بالتكليف في دار الجزاء ونقط بمكالمة موسى عليه السلام على الطور فقط ثالثا ان نسبة القديم الى  
جميع ما يصح تعلقه به على السواء كما في العلم فيجب تعلق الامر النهي بكل فعل فيكون المأمور منها وبالعكس جوابه على اي ما تريد من القائلين  
بان حسن الفعل وقبح لصفه فيه ظاهر لا يهاجر حجة واما عند الاشعية فالتعلقات حادثة بالارادة المرجحة ولما صح المصداقية الكلام  
حادل اي قصد التشبيه على ان القرآن ايضا الكلام قد يطلق على هذا الكلام النفس القديم كما يطلق على النظم المتلو للحادث وهو  
المشهور في العرف العام وعرف الاصوليين والفقهاء والقراء بالقران ومحل لتبنيه قول غير مخلوق لان الموصوف بعدم الخلق هو النفس لا  
اللفظي فقال والقران كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب القرآن بكلام الله تعالى التعقيب رسيس او ردن اي ذكر قوله كلام الله  
قول القرآن لما ذكره المشايخ من انه يقال لقران كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال للقرا غير مخلوق لثلاث سبب الى الوهم ان المؤلفين  
الاصوات والحرف قديم لان اطلاق لفظ القرآن على الكلام اللفظي شهر كما ان اطلاق كلام الله تعالى على النفس الكثر في عرف الاشاعرة  
كما ذهب اليه الخبابة المنسوبون الى الامام الهمام احمد بن حنبل جملوا وعناد الجهل عدم العلم والعناد انكار الحق مع العلم به قالوا  
كفى يدي على جملهم قول بعضهم بجلد الغلاف تديمان وقول بعضهم ان الجسم الذي يكتب فيه القرآن يصير قديما بعد ما كان حادثا و  
بالجملة فالمتكلمون يشنون على الخبابة تشنعا عظيما وهوان الامام احمد صاحب المذهب العظيم المناقب في مذهب ائمة كبار مشايخ  
عظام منهم الشيخ الفوت الاعظم عبدالقادر الجيلاني القائل بان الحرف التهجى قديمة فيجب الكف عن اساءة الادب اليهم ثم السعي في  
توجيه كلامهم فانقول قد ثبت عن الامام احمد ان الكلام اللفظي غير مخلوق وهكذا عن كثير من ائمة الحديث وفيه جوه احد هاما اخترنا  
وهوان ارادهم هو ان اللفظي قائم بذاته تعالى غير مرتب الاجزاء كما اختاره صاحب المواقف وسيد كره الشرف في اخر البحث وهو قول معتقل  
وان بطل فليس بحيث يشنع قائم بذاته مذهب طائفة من اهل التدقيق ثابتهان انه نحاشي عن ان يتهم المنوهون ان الكلام النفسى  
مخلوق ثالثا انه اراد بغير المخلوق غير المقتري يقال خلق الكلام اذا افتراه ثم رآه الناقلون بالمعنى غلطا فوضعوا القديم مكان غير  
مخلوق وفيه نظرا ما القول بقدم جلد الغلاف فصادر عن بعض الجملة المنسوبين الى مذهب يقال كان يقول الامام احمد رحمه الله  
المعتزلة وقد جرى عليه في ذلك محنة عظيمة فان خليفة كان معتزليا فاخذ وضرب ضربا وجيبا ليعترف بان القرآن مخلوق فلم  
يعترف ورؤى ان الشافعي اتى بقميص قيل هذا قميص احمد ضرب فيه فنسله بالماء وشربه وصب منه على وجهه راي بعض الصالحين  
احمد في المنام بعد موته فسأل عن حاله فقال دخلت على الله فقال يا احمد قد اوديت نبينا فانظر الى وجهنا واقام بغير المخلوق مقام غير الخلق  
مع ان المستعمل عند المتكلمين في بحت الصفات هو لفظ القدم والحديث تنبها على اتحادها خلافا للفلاسفة حيث زعموا ان العقول  
والافلاك غير حادثة وليست غير مخلوقة فغير الحادث اعم وقصد الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه الصلوة والسلام  
القران كلام الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كفر بالله العظيم قيل يحتمل الباء التسمية والحديث مرآة بن عدى في الكامل

عن ابي هريرة وسراة الديلمي عن ابي بن خديج وحذيفة بن اليمان وعمران بن حصين واخرج الخطيب عن جابر بن عبد الله عن قال القران مخلوق فقد كفر وجاء في بعض الروايات من مات وهو يقول القران مخلوق لقرانه تعالى يوم القيمة ووجه الوقف وبالجملته جاء الحديث بالفاظ كثيرة لكنه موضوع عند المحققين وذكره ابن الجوزي في الموضوعات وقال الامام الصغاني صاحب المشارق هو موضوع وقال السخاوي هذا الحديث من جميع طرقه باطل قال مجد الدين فيروز ابادي اللغوي لم يصح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء وكل ما ثبت فهو من مقالات الصحابة والتابعين وقال السخاوي صح عن عمرو بن دينار قال ادركت تسعة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقولون من قال القران مخلوق فهو كافر وقد يقال اللهم من الثقات فلا يدرك حديثا موضوعا قلت هذه مقال الجاهلين بعلم الحديث فان الاعتماد في تعميم الاحاديث هو على ائمة الاسانيد وحدهم وتنصيصا على محل الخلاف اى تصريحاً بالعبارة المشهورة بين الفريقين اهل السنة والمعتزلة وهو اى محل الخلاف والعبارة ان القران مخلوق او غير مخلوق ولهذا اى لاشتمال هذه العبارة ترجم المسئلة اى تسمى بمسئلة خلق القران لا بمسئلة حدثه قيل المناسب مسئلة عدم خلق القران اجيب بان هذه التسمية وقعت عن المعتزلة ثم استمرت وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسى عندنا ونفيه عندهم والا وان لم يختلف الفريقان في اثبات النفسى ونفيه فلا نزاع فانا اذا قلنا القران غير مخلوق ارشانا النفسى واذا قالوا القران مخلوق ارادوا اللفظى فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف بل بحدوثه كما قالت المعتزلة وهم لا يقولون بحدوث النفسى بل ينكرون وجوده ولو ثبت عندهم لقالوا بقدمه مثل ما قلنا نصار محل البصحة هو ان النفسى ثابت امر لا يولد ليلنا على ثبوت النفسى ما به انه الضمير للشان قد يزعم انه للكلام ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام التواتر مصدر معطوف على الاجماع وقد يزعم انه ماض انه تعالى متكلم فاعل ثبت ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام اذا الصفة لا يحمل الا اذا قام ماخذها بالموضوع واورد عليه ان الماخذ هو التكلم واجيب بان الاتصاف بالكلام من لوازم التكلم وثبت انه يمتنع قيام اللفظى للحدث بذاته تعالى لان الحوادث لا تقوم به سبحانه و في التوصيف اشارة اليه فتعين النفسى القديم فهو الصفة القائمة به تعالى اذ لا ثالث (جماعا واما استدلالهم على نفي النفسى القديم وحدث القران بان القران متصف بما هو من صفات المخلوق وسماه للحدث اى علاماته وهو بالكسر جمع سمته بالكسر فالفتح من الوهم من التاليف اى كونه مؤلفا من الحروف والآيات والسور والتنظيم اى كونه منظما على اسلوب مطبوع كذلك اللزوم والاتصاف بهما ثابت في عبارات العلماء وقد تقر ان كل مؤلف مخلوق والا نزال والتنزيل لقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وقوله تعالى نزلناه تنزيلا وفرق صاحب الكشاف بينهما بان الا نزال ونفى والتنزيل تدل على كلاهما صحيح في حق القران لما صرح انه نزل من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا دفعة في ليلة القدر ثم نزل منها تدريجا في ثلث وعشرين سنة قالوا نزول لصفة القائمة بذاته تعالى بحال وايض النزول حركة والمتحرك هو الجسم اعراضه وهو حادثه وكونه عربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا والعرب الذين وضعوا العربية محدثون مجموعا لقوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا وهو عرض قائم بالهواء والعرض مخلوق حادث فصيحى الاجماع والفصاحة سلاسة اللفظ مع كونه كثير الاستعمال وذا لا ينصق الا بعد استعماله معجزا بالاجماع وقد شرط في المعجزات

يحدث عند التعمد فان لو كان سابقا على المعارضة لم يكن لها اختصاص بتصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الى غير ذلك فنهان  
بعض منسوخ والنسخ رفع الحكم او انها مؤهدة وما ثبت قد استحال عدوها قولها تعالى واما آياتهم من ذكر من الرحمن يحدث وهو من  
ارضح ما احتجوا به عليهم فانما يقوم جوابا فاجحة على الخبايا لا يتم قائمون بقدم اللفظي لا علينا قائلون يحدث النظم وانما الكلام  
في المعنى القديم وما ذكرتم لا يدل على حدث ثم اراد ابطال جواب المعتزلة عن استدلالنا فقال والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى  
منكلما لتصرفات القرآن به تواتر الخبر عن الانبياء عليهم السلام ذهبوا الى التاويل وهو انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في  
محالها كالطير وشجرة موسى عليه السلام او في الهراء وفي لسان جبرئيل او النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح  
المحفوظ وان لم يقر فعل معلوم اى يصير كون الابدان كلاما وان لم يتلفظ الله سبحانه بتلك الاصوات والحروف واستدلوا على ذلك بان  
العلماء ينسبون ما في الكتب الى المصنفين فيقال قال الامام الرازي في المحصل وهذا كلام في المحصول مع ان اثبات النقوش في  
الادواق كان في التصنيف بلا حجة الى القرأة على اختلاف بينهم في كيفية اخذ جبرئيل القرآن من الله سبحانه فقال بعض المعتزلة  
يخلق الله تعالى صوتا فيسمع جبرئيل وينزل به قال بعضهم ينظر الى النقوش المكتوبة في اللوح المحفوظ وانت خير بان المتحرك من  
قامت به الحركة لا من اوجدها في غير بان حركة جسمها ولا اى وان كان المتحرك من اوجد يصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض  
المخلوقة له فيصح ان يقال له اسود لانه اوجد السواد والمراد هو الاستساف من حيث اللفظ فلا يراد ما قيل من ان اسماء الله توقيفية لعل  
المانع من الانصاف عدم اذ الشارع تعالى عز ذلك اى تنزهه عن الاتصاف بها علوا كبيرا تنزهها توقيفا شديدا ومن اتوى شبه المعتزلة  
على ان القرآن مخلوق انكروا بها الاشاعة متفقون على ان القرآن اسم لما نقل اليها من دفنى المصاحف الدفة بالفهم والتشديد  
لجذب دفن الطائر جناحا ودفن المصحف لوحا على جانبية كحفظ الادواق والمصحف مثلث الميم الادواق المجلدة التي كتبت في  
القران واراد على التعريف بان مشتمل على الدرر واجيب ان المصحف لا يحتاج الى التعريف لانه معلوم حتى للصبيان ثانيا  
بان المراد المصحف اللغوي وهو مجمع الصحائف اى الادواق المكتوبة لا المصحف العربي ان قيل لو اراد المصحف اللغوي خل الكتب  
الالهية وكتب الاحاديث النبوية بل كتب العلوم في التعريف قيل يخرج بقيد التواتر اذ لم ينقل شئ منها اليها تواترا وعندنا في دعوى  
عدم التواتر محتمل والمحقق ان المراد هو النقل عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم ينقل عنه كتاب بالتواتر سوى لقران ازلت  
تواتر بعض الاحاديث كقول عليه الصلوة والسلام من كذب على متعمدا فليتبوا مقعده من النار قلت المراد ان يكون مجموع ما بين  
الرفعتين متواترا وهذه الاحاديث نادرة جدا تواتر مفعول مطلق اى نقل متواترا او حال وهو احتراز عن الالفاظ المنقولة برواية  
الاحاد فانها ليست من القران كما وقع في مصحف عبد الله بن مسعود وابي بن كعب ونسب الشراذم منها الحمد لله بضم اللام وايضا  
بكسر الدال ومنها ملك يوم الدين بلفظ الماضي ونسب يوم الدين وعرف بعضهم القران بما نقل اليها من دفنى المصاحف نقل  
متواتر بلا شبهة واحتراز بالقيد الاخير عن التهمة فانها وان تواترت لكنها محل شبهة عند الحنيفة فلا يكون من القران قلت ولحق  
انها عند ابي حنيفة من القران لكن لم يجعلها جزءا من كل سورة نفهم الناس ذلك ولما ثبت بعض الامم بان الله تبارك وتعالى جزء السورة



في بعض القراءة دون بعض وكل من القارئين متواتر وهذا في غاية اللجاجة وهذا اي هذا التعريف يتلزم كونه مكتوباً في الصحاح مقرأ  
 بالاسن مسموعاً بالاذن لاننا نقرأ المكتوب في الصحاح ونسمع وكل من ذلك من سمات الحوادث بالضرورة فاشارة الى الجواب بقوله  
 وهو اي القرآن الذي هو كلام الله تعالى اي النفسي مكتوب في مصاحفنا اي باشكال الكتابة وصول الحروف الدالة عليه ويسمى هذا  
 وجود كتابيا محفوظ في قلوبنا ويسمى هذا وجود اذهنيا اي بالالفاظ المخيلة للظاهر ان اراد بالمخيلة المخزونة في حاسة الخيال على وفق  
 مذهب الحكماء من ان الحس المشترك ياخذ صور المحسوسات عن الحواس الظاهرة ويبلغها الى الخيال وذهب بعض علماء الشرح الى ان  
 محل العلم والمخفظ هو القلب المنصوص معاوضة لهم وينسب هذا القول الى الشافعي ومضى الى حنيفة ان الداعي لا يختلج القوى  
 المدركة بالضرورة على الراس وهو قريب من مذهب الحكماء وعندى ان مستقر العلم القلب كواسبه القوى الداعية بجمعها بغير الأدلة و  
 لعل الحق لا يعدده ولهذا يرتفع لنا فاهة بين كلام المص والشافعي مقرر بالتبني بجزءه الملقب بالسموع ويسمى هذا وجود  
 لفظيا مسموع باذناننا بذلك ايضا اي بجزءه الملقب بغير حال بتشديد اللام من اللول فيها اي مع ذلك اي مع كونه مكتوباً  
 محفوظاً مقرر اسموعاً ليس عرضاً حلاً في الصحاح ولا في القلب اورد عليه ان المعنى لو لم يحصل في القلب لم تفهم تفسير القرآن  
 اجيب بان الحاصل في القلب ليس عين الكلام النفسي بل مثاله كصورة الفرس على الجدار والالسة والاذان خلاصة جواب المص  
 اذ وصف الكلام النفسي بانه مكتوب محفوظ مسموع وصف مجازي وهي في الحقيقة اوصاف للاجر الدالة عليه اغنى الاشكال  
 والا لفاظ كقولنا زيد مكتوب محفوظ مسموع فلا يلزم منه حدوث الكلام واجاب بعض الاشاعرة بوجه آخر وهو ان المراد بالقرآن  
 حيث وقع موصوفاً بسمات الحوادث هو الكلام اللفظي لا النفسي على هذا يكون الوصف حقيقياً بل الكلام النفسي هو معنى نديم قائم  
 بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظر الدال عليه اي يلفظ النظر الدال عليه يسمع ويحفظ بالنظم الخيل اي يحفظ النظم الدال عليه  
 ويكتب بنقوش واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه اي يكتب النقوش والاشكال الدالة على معنى القديم النفسي بالواسطة كما  
 يقال لنا جهر منى محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه اي من كون النار مذكورة مكتوباً كون حقيقة النار صوتاً وحرفاً و  
 تخمينية اي تخمين الجواب عن تمسك المعتزلة ان الشيء وجوده في الاعيان اي في الموجودات المتحققة في الخارج عن الذهن هو ان  
 يكون الشيء موجوداً وان لم يتصوره متصور وجوده في اذهان الذهن قوة مدركة قائمة بالنفس الناطقة متوجه نحو الكسب وقد يسمى  
 الحواس الباطنة ذهناً ايضاً والمراد هنا ما يعم الكل وهذا تصريح بان المختار اثبات الوجود الذهني كما يقول الحكماء وان انكروه المتكلمون  
 وهو وجود صورة الشيء في ذهن من يتصوره وجوده في العبارة وهو اللفظ الخارج عن الفهم وجوده في الكتابة وهو النقش المرسوم  
 على الكاغذ مثلاً والوجود ان الاول حقيقيان والاخيران مجازيان اذ ليس في العبارة الا اسم النار وفي الكتابة الا اللفظ الدال على  
 الاسم والاول مدلول فقط والرابع دال فقط وكل من للتوسطين دال باعتبار ومدلول باعتبار فكتابة تدل على العبارة وهي اي  
 العبارة على ما في الالذهان وهذان الدالان وضعيتان مختلفان باختلاف الاصطلاحات واختلفت في ازالة اللفظ موضوعة  
 للاعيان الخارجية او الصور الذهنية وهذا الخلل متفرع على خلاف آخر وهو ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية او العين

الخارجي نذهب ابونصر الفارابي وابوعلي بن سينا الى الاول وان العين للخارجي انما يعلم بتعالصقته الحاصلة في لذهن ذهاب الامام  
 الرازي الى ان المعلوم بالذات هو العين للخارجي واختار الثم الاول لا ناقد تنصق ونسي ما لا وجود له في الخارج وهو اي ما في  
 الازهان يدل على ما في الاعيان وهذه الدلالة عقلية لا تختلف بحسب اختلاف الاشخاص الاصطلاحات في حيث يوصف  
 القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقة الموجود في الخارج وهي الكلام النفسي وحيث  
 يوصف بما هو من لوازم المحدثات والمخلوقات يراد به الالفاظ المنطوقية المسمومة كما في قولنا قرأت نصف القرآن اي  
 بوجوده في العبارة او الالفاظ المخيلة كما في قولنا حفظت القرآن اي بوجوده الذهني او الاشكال المنقوشة عطف على الالفاظ  
 كما في قولنا يحرم للمحدثات من القرآن اي بوجوده اللغوي انقلت هذا لتحقيق جواب آخر وهو الذي حكيناها سابقا عن بعض الاشخاص<sup>عرة</sup>  
 وليس تحقيقا لجواب المم اجيب بان معنى قوله فالمراد حقيقة الموجودة في الخارج انها المرادة بدون ملاحظة ما يدل عليها ومعنى  
 قول يراد به الالفاظ ان المراد هي حقيقة ملاحظة الالفاظ الدالة عليها وههنا اشكال وهو انكم حققتم ان اطلاق القرآن على  
 الالفاظ والنقوش مجاز فلا يصح تعريفكم القرآن بالمنقول بين الدفتين اذ التعريف انما يكون لمعرفة المعروف لا لمعرفة غيره فاجاب  
 عنه بقوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية من الوجوب والحرف وغيرهما هو اللفظ دون المعنى القديم كخفائه عن عقولنا عرف  
 اي القرآن ائمة الاصول اي اصول الفقه بالكتاب في المصاحف المنقول بالتواتر لمخص للجواب ان كان مدار علمهم على اللفظ وكان  
 اللفظ هو المقصود الا هم عندهم فالتصريح على تعريف اللفظ ذلك وجعله اسما للنظم والمعنى النفسي جميعا كما وقع في عبارة الاقدمين  
 اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى هذا تفسير من المتأخرين قال صد الشريعة في التوضيح مشائخنا قالوا لان القرآن هو النظم  
 المعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى انتهى وقال الشافعي في التلويح للقطع بان كونه عن يمين مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر  
 صفة اللفظ الدال على المعنى لا مجموع اللفظ والمعنى وكذا لا يحجز بتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة لللفظ باعتبار اقله المعنى  
 انتهى وكذلك قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن يلوده قراءة اللفظ والمعنى لا مجرد المعنى عطف على قوله للنظم والمعنى جميعا في التلويح  
 مقصود للتأخر من قولهم هو النظم والمعنى جميعا فمع التوهم الناشئ من كلام ابي حنيفة حتى القراءة بالفارسية ان القرآن عنده  
 اسم للمعنى خاصة انتهى ويرد عليه ان لم يكن القرآن عنده اسما للمعنى لما جاز القراءة بالفارسية واجيب بان الفارسية قريبة الى العوية  
 في الفصاحة فكل النظم موجود تقديره او الانصاف ان هذا القول من الامام ما يشك توجيهه قد صنف الكرخي نية تصنيفا طويلا  
 لكنه لم يشك في الصحيح ان الامام يرجع الى قول ما جيب هو عدم لجواز بالفارسية بقى ههنا بحث يجب تحقيقه وهو ان الكلام اللفظي يوجد  
 في محل متعددة فيلزم ان لا يكون القرآن واحدا بل قرانات لا تخص اذ الموجود في محل غير الموجود في محل اخر وفي حله قولنا الاول  
 ان القرآن اسم للمؤلف المخصوص القائم باول لسان خلق الله تعالى نية كالملاك او الرسول صلوات الله تعالى عليه وآله ويرد عليه انه  
 يكون في كل ما يقر بعدة مثل القرآن لا عين القرآن الثاني نذهب المحققين وهو ان القرآن اسم للالفاظ المخصوصة الموجودة بدون  
 اعتبار الشخص بالمحل فيكون القرآن واحدا بالنوع ويكون كل قارى يقر القرآن نفس وهكذا الحال في كل كتاب ينسب المصنف و

كثيرا ما يسمى جزء القرآن قرآنا على جعل القرآن اسما للمعنى كلى صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاض ثم لما ذكرنا ان القرآن اذا  
 وصف بلوازم الحدوث كالقراءة والحفظ والمس فالمراد به الكلام اللفظي اراد ان يبين حال وصف بالمسموعية بل هو من لوازم  
 الحدوث حتى يراد من المسموع الكلام اللفظي ام لا فذكر اختلافهم في ذلك وقال ولما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب  
 الاشعري الى انه يجب ان يسمع وان لم يكن صوتا وذلك على خرق العادة كما ان الحق سبحانه يرى يوم القيامة على خلاف عادة الدنيا مع  
 انه لا شكل له ولا مكان وبالجملة السمع عند خلق الله سبحانه الاديان والحاسة او النفس فيجب في الاصوات وغيرها فعلى هذا يكون  
 الوصف بالمسموعية مشتركا بين القديم والحادث فيجب في الكلام الموصوف بالسمع ان يراد النفس كقولهم سمع موسى عليه السلام  
 كلام الله سبحانه او اللفظي كما في قولك سمعت القرآن ومنه الاستاذ ابو اسحق الاسفريني لان المسموع صوتك بالضرورة والكلام  
 النفس ليس بصوت فعلى هذا يكون المراد بالكلام المسموع هو اللفظي فقط والاستاذ هو الامام الكبير النظم الاصولي الزاهد ابراهيم  
 ابن محمد بن ابراهيم منسوب الى بلدة اسفران وهو المراد بالاستاذ في عرف الكلام والاصول تلمذ على الشيخ ابي الحسن الباهلي  
 تلميذ الشيخ ابي الحسن الاشعري وقال كنت في جنب الباهلي كقطرة في البحر وقال الباهلي كنت في جنب الاشعري كقطرة في البحر  
 توفي الاستاذ يوم عاشوراء سنة ثمان وعشرون واربعمائة في نيسابور وحمل الى اسفران وقبره يجتاب عند الدعوة كما ذكره الشيخ محمد الحافظي  
 في فصل الخطاب وهو اختيار الشيخ ابي منصور هو الامام محمد بن محمد بن محمد السمرقندي منسوب الى ما تريد اسم قرية من سمرقند  
 ويلقب بعلم الهدى وهو تلميذ اهل السنة والجماعة ما وراء النهر وكان حنفيا المذهب تلمذ على ابي نصر عياض تلميذ ابي بكر الخزازي  
 تلميذ الامام محمد صاحب ابي حنيفة وتسمى اتباعه بالماتريديين والشيخ ابو الحسن الاشعري هو تلميذه في سائر البلاد وكان شافعي المذهب  
 وتسمى اتباعه بالاشعرية ويسمى مجموع الفريقين بالاشاعرة تغليبها للاسم ابي الحسن الاشعري لانه اشتهر واكثر علما بالدقائق والبدائل و  
 توفي الامام ابو منصور سنة خمس وثلاثين وثلثمائة ودفن بموضع يقال له جاكريز وقبره مشهور بزار تبارك به فعنى قوله تعالى  
 حتى يسمع كلام الله يسمع ما يد له عليه اى اللفظي كما يقع سمعت علم فلان اى الالفاظ الدالة على علم فان العلم كيفية قائمة بذاته  
 لا تسمع وعندى في تفريع هذا التاويل على مذهب الاستاذ بحث وذلك لان الآية في شأن الكفار وتمامها وان احد من المشركين  
 استجارك ناجرة حتى يسمع كلام الله اى ان طلب الامان منك فامنه حتى يسمع القرآن من المسلمين لعله يقصدى بسامعه ولا شك  
 ان ناسمعه الكافر هو الكلام اللفظي لا النفس والتاويل باللفظي في الآية متعين سواء قلنا بجواز سماع النفس او بعدم جوازه  
 فالواجب اه الكفاء في التمثيل بكلام موسى عليه السلام فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى النفسى واورده  
 عليه ان كل احد منا يسمع الصوت الدال عليه فما وجه اختصاصه باسم الكليم فدفعه بقوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب  
 والملك بل كان صوتا بدعه الله تعالى من غير ان يكسب احد من خلقه خص باسم الكليم بخلاف ناسمعه فان صوت العباد  
 مع توسط الكتاب اى النقوش المرسومة في الصحف وجبريل النازل باللفظ بيننا وبين الله تعالى وهذا جواب ابي منصور واجاب  
 الاستاذ بان سماع الصوت من كل جهة يجير البدن لا بالسمع فقط بل هذا الخرق بالاسم وقال الامام الغزالي تبعا للاشعري سمع

النفسي بلا صوت وحرف ولحق سبحانه قادر عليه كما ان النملة تصدغها افعال جميع الحواس بالقوة الشامة فقط فان قيل دابر على قول المصّ ليس من جنس الحروف والاصوات وقول الشارح معنى قديم تام بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه وقوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه فهذا الكل يدل على ان الكلام في الحقيقة هو النفسي واللفظ انما يسمى كلام الله مجازا للدلالة على الكلام الحقيقي تسمية الدال باسم المدلول لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصح نفي اي نفي الكلام عن النظم فان ذلك من لوازم المجاز فان يسمع ان يقال الرجل الشجاع ليس باسد بان يقر ليس بالنظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى انما وصفه النظم بهذه الصفات تهويلا للسامع لئلا يلتزم نفي الكلام عن النظم والاجماع على خلافه اي على عدم صحة النفي وايضا المعجز المتخدي به اسم مفعول والتخدي للمعارضة والمنازعة مع دعوى الفيلسوف قد طلب الله سبحانه من بلغاء العرب ان يعارضوا القرآن بكلامه بليغ ليعرفوا بعجزهم عن ذلك انه ليس من كلام البشر وذكر المعجز تهيدا لذكرى المتخدي به فلا يريد انه تكرر هو كلام الله تعالى حقيقة لا مجازا وذلك بالاجماع مع القطع بان ذلك اي التخدي انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة اما اوله فلانه لا معرفة لهم بتلك الصفة التي لا يعرفها الاحذاق المتكلمين بالجامعين بين العقل والنقل واما ثانيه فلانه ليس في وسعهم ان يأتوا بصفة قديمة مثلها واجاب القويحي في شرح التجريد بان منكر كلامية ما بين الدفتين انما يكفروا اعتقدوا في الكلامية بمعنى انه مخترعات البشر اما اذا نفي الكلامية بمعنى انه ليس صفة تامة بذاته تعالى بل الاله عليها فلا كفر بل هو من هب جمهوا لا شاعرة قلنا حاصل الجواب ان الكلام ليس مجازا في اللفظ بل هو حقيقة في اللفظ والمعنى كليهما بالاشتراك وانما يسميه المشاخر مجازا لانه مشابه الجاز في اعتبار علاقة الدلالة التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين كلام الله النفسي القديم ومعنى الاضافة اي اضافة الكلام الى الله سبحانه كونه صفة له وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق والله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين ازقلت خالق افعال العباد هو الحق سبحانه فيصح ان يسمى كلامه زيد بكلام الله وهو باطل قلت اراد ان مخلوق الله تعالى بلا توسط كائن من المخلوقين اما بايجاد الصوت حتى يسمع الملك او الرسول صلى الله عليه وسلم واما بايجاد النقوش في اللوح واما بخلق ادراك الحروف في قلب الملك او الرسول صلى الله عليه وسلم واما بخلق الحروف في لسانه بلا اختياره اما كلام زيد فليس كذلك فلا يصح النفي اصلا لان المشترك حقيقة في كل من المعنيين والحقيقة لا يوجب نفيها ولا يكون الاجاز والتخدي الا في كلام الله تعالى بمعنى مخلوقه تعالى بلا واسطة وما وقع في عبارة الشارح من انه مجاز في النظم فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التحتين وبالذات اسم للمعنى لتمام النفس وتسمية اللفظ به بالكلام ووضعه لذلك اي وضع الكلام اللفظ والحطف تفسيري انما هو الضمير للتسمية والوضع على تارة المذكور باعتبار دلالة على المعنى يريد ان الكلام ان كان موضوعا للنفس ثم وضع اللفظ لدلالة على النفس او على غيره انما وضع لمعنى ثان باعتبار العلاقة يسمى منقولا لا مشتركا والنقل يجعل المعنى الثاني متميزة و الادل اجيب برهين احدهما ان المنقول لا يتأخر فيه اللفظ عن الموضوع الثاني عن الموضوع الاول تاخرا زمانيا والوضع ان في المشترك لا

يتأخر أحدهما عن الآخر بالزمان أما قولهم كان موضوعاً للنفسى ثم وضع اللفظى عبارة عن التأخر بالذات وأورد عليه أنه يصعب على  
 اثبات الاشتراك لعدم العلم بالمعنى وعدم التأخر ثانياً إن المنقول ما هجر استعماله في المعنى الأول وإطلاق الكلام على النفسى شائع  
 فلا يكون منقولاً بل مشتركاً وهذا الجواب هو المعتمد الموافق لما ذكره العلماء في تعريف المنقول فلا نزاع لهم للشائخ في الوضع والتسمية  
 أى في كون لفظ الكلام موضوعاً للنظم وكون النظم مسمى به بل إنما يسمونه مجازاً المشابهة المجاز في اعتبار العلاقة واعلم أن بعض الأشاعرة  
 ذهب إلى أن النظم أيضاً قائم بذاته تعالى وهذا لو ثبت اندفع كثير من الاشكالات فإراد الله أن يذكره ويضيفه فقال ذهب بعض  
 المحققين وهو القاضي عضد الدين صاحب المواقف إلى أن المعنى أى لفظ المعنى في قولنا متناخضنا أى قدما والأشاعرة كلام الله  
 تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومنهومه فيلزم أن النظم ليس كلاماً بل في مقابلة العين وهو ما  
 يقوم بذاته والمراد به بالمعنى ما لا يقوم بذاته وهذا شامل للفظ والمعنى جميعاً وهذا أولى من تفسيره بالقائم بالغير كما فعله القاضي لأن  
 الصفات عند الأشاعرة ليست غير الذات ولعل القاضي اعتمد أن عدم الغيرية غير ثابت كسائر الصفات من العلم والقُدرة فاعلم أن  
 قائم بذاته تعالى لا بانفسها ومرادهم من قولهم كلام الله تعالى معنى قديم أن القرام للفظ والمعنى شامل لهما خبر ثانٍ اذ نعت للاسم  
 وأورد عليه أن كلام الله ان كان اسماً للشخص القائم بذاته تعالى لا يكون ما نزل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وما نقره قرآناً بل مثله  
 وذاباطل قطعاً وان كان اسماً للنوع القائم بذاته تعالى مع قطع النظر عن خصوصية المحل لزم أن يكون إطلاقه على هذا الشخص من  
 حيث خصصه بمجازاً فيصح النفي وهو خلف إن كان موضوعاً بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية من القائم بذاته  
 تعالى والقائمة بذوات القارين لزم انصاف كلامه تعالى بالحدوث انصافاً حقيقياً كحدث الجزئيات القائمة بالقرآن وهو باطل و  
 أيضاً القاضي لا يسلّم بل يقول كل من اللفظ والمعنى قديم وإنما للحدث للقراءة اجيب بوجوه الأول اختيار الشق الأول وان ما  
 يقره البشر كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان مغايرة باعتبار تعلق قرآنه عندنا فيه نظراً للمعنى القائم بمحل يغير المعنى  
 القائم بمحل آخر مغايرة حقيقية لا اعتبارية بل الجواب الحق أن المغايرة وان كانت ثابتة بالتدقيق الفلسفى لكنها منفية عرفاً لان  
 اختلاف المحل في العرف كاختلاف المكان لا يوجب التعذر والأحكام الشرعية مبنية غالباً على العرف المتبادر لا على التديقات  
 الفلسفية ولذلك لو نقص شئ قليل من الحجر الاسنى فيقول ليس هذا الحجر الاسنى الذى يستلم كان باطلاً عرفاً ويجب التقبل شرعاً مع ان  
 الكل غير الحجر وان تذكرت هذا المحل عندك كثير من الاشكالات الثانية اختيار الشق الثانى وان صحة النفي ممنوعة اذ لا يسمى سلب النوع  
 عن فردة وإنما نفي كون القرآن موضوعاً للشخص من حيث خصوصه فلا نسلم بطلانه الثالث اختيار الشق الثالث وان لا استحالة في  
 انصاف الكلام بالحدث من حيث بعض اولاده الرابع ان لفظ الكلام مشترك بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع ولا يلزم  
 حدوث النوع لتحقيقه في الفرد القائم بذاته تعالى في الازل وإنما الحادث بعض جزئياته وهو قديم أى القرآن وكل من اللفظ والمعنى  
 لا مما زعمت للمخالفة أى لا نقول بقدمه كما زعموا من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فإنه بدوى الاستحالة للقطع بان لا يمكن التلفظ  
 بالبين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء فالبين حادثة وكذا سائر ما بعدها لتأخر خروجها عن جرد الباء والباء ايضا حادثة لانها لو قدمت

لم يتم التلفظ بها ابدا بل هو قديم بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس بذاته تعالى ليس مرتب الاجزاء ونفسه كالقائم بنفسه للحفظ للقران من غير ترتيب الاجزاء وتقدم البعض على البعض هذا حال عن القائم بنفسه للحفظ او نعت له والترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة اى الترتيب في الكلام الالهي انما يحصل بالنسبة اليه اذ تلفظ به او الترتيب في القائم بنفسه للحفظ انما يحصل اذ تلفظ به لعدم مساعده الالهي المساعدة للموافقة على سبيل الامانة اى لعدم تدبيرة اللسان على التلفظ بالقران دفعة بلا ترتيب وهذا معنى قولهم المقدم تديم والقراءة حادثة وكذا قولهم المسموع المحفوظ المكتوب تديم والسماع والحفظ والكتابة حادثة واما القائم بذاته تعالى فلا ترتيب فيبحتى ان من سمع كلام الله تعالى لم يسمع غير ترتيب الاجزاء لعدم احتياجه تعالى الى الالهي هذا حاصل كلامه وقد افتر القاضى في ذلك رسالتا وقال فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاحصاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وانه هو القديم فقط عنده وان العبارات تسمى بالكلام مجازا وهذا الذى فهمه من كلام الشيخ يلزمه مفسد كثيرة لعدم تكفير من انكروا ما بين الالفين كلاما وعدم وقوع التحدى بكلام الله الحقيقى وعدم كون المقدم والملفوظ كلاما الحقيقى والحل باطل كما علم من الضميمة الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على ان اراد بالمعنى ما يقوم بالغير فيكون الكلام النفسى عنده ام اشاملا لتلفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى مكتوبا في المصاحف مقروا محفوظا وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخر واصحابنا الا انه بعد التامل يظهر حقنة انتهى وقال السيد السند هذا الحمل الكلام الشيخ ما اختاره عبد الكريم الشهرستاني في نهايته الا قدما ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام المنسوبة الى ظاهر الملتصقاتى واجيب ان المفسد مدفوع بما حققه شارح من ان الكلام مشترك وليس مجازا وان وقع في كلام بعض المشائخ فهو باطل وهو اى ما ذكره القاضى جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس بذاته تعالى او بالحفاظ حال كونه غير مؤلف من الحروف المنطوقه اذ الخيطة المشروطة وجود بعضها اللاحق بعدم البعض السابق ولا مؤلفا من الاشكال المكتوبة المرتبة الدالة عليه على اللفظ يريد ان كوز اللفظ قائما بذاته تعالى جيد لموافقة قواعد الشرع بلا تكلف ولكنه غير معقول لوجه الاول ما ذكره القومى في شرح التجويد من ان عدم ترتيب الملفوظ امر خارج عن طو العقل كحركة يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود ولا يكون بعضها تقدم على بعض الثاني انه لو لم يكن ترتيب فلا فرق بين لمع ولمع بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في التكوين قال المص والتكوين وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل بفتح الفاء والمخلوق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك كالصنع والابداع وهذه اسماؤه مع قطع النظر عن خصوصية المكون ومع النظر اليها يسمى تزييفا وتصويرا واحياء وافادة الى غير ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود اى جعل المعدوم موجبا فلا يرد ما يزعم ان الاخراج يستدعى كون المخرج موجودا والفرق بين ما يعبر بغيره ان الاول لاسم تلك الصفة والثاني تعريف لها وهو موجه من حيث اللفظة اذ التعبير من العنق على المشى والتفسير من الفسوف هو الكشف عن المستتر وما يجب ان يعلم ان في هذا التعبير والتفسير تسامحا فان الفعل المخلوق والاخراج ونحوها معان مصدريه اضافية فلا يمكن جعلها من صفات الحق سبحانه اما اوله فلا يرد لاجد لها في الخارج بل هي امور اعتبارية وافانانيا فلانه لا يوصف الشئ بالاضافه الا عند وجود المضاف الاخر باجماع العقلاء فلا يعقل اتصاف الباري بالاخراج الا عند وجود المخرج فيلزم اما

حدثت الصفة الالهية او قدم المصنوعات وكلاهما محال فوجب ان يكون الصفة هي المعنى الذي يكون مبدأ الخلق والايجاد والاختراع  
 ونحوها صفة الله تعالى اعلم ان اهل السنة اختلفوا في التكوين على ثلاثة اقوال احد ما قول الاشعرية ان الصفات الحقيقية سبع  
 الحية والعلم والقعدة والاطردة والسمع والبصر والكلام واما التكوين فمعنى اضافي حادث راجع الى القعدة والارادة فانه اذا تعلق  
 الارادة بوجود شئ اخرج القعدة من العدم الى الوجود فهذا الاخراج هو الذي يزعمونه تكويناً ومن ادعى ان وجود الحادث يحتاج الى  
 صفة تالفة فعليه البرهان ثانياً قول الامام ابي منصور المازندراني واتباعه كالمصنف ان التكوين صفة ثامنة لان القعدة صفة مهيمنة  
 لصدر المقدور والاطردة صفة موحدة لصدره والتكوين صفة مؤثرة ولها اسماء يجب متعلقاتها فان تعلقته بالشرق فترزق وبالحيوة  
 فاحياء ونس عليه ثانياً قول بعض ائمة ما وراء النهر ان التزوين والايحاء ونحوها صفات حقيقية وليس مجموعها الى صفة واحدة  
 فعلى هذا تكون الصفات خارجة عن المحصر وهو مذاهب بعض الصوفية لا يطابق العقل والنقل لانها على انه تعالى خالق  
 للعالم يكون له امتناع الطلاق الاسم المشتق على الشئ عطف على الاطلاق او على انه خالق من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق كالمخلوق  
 والتكوين وصف له قائم به وفي دلالة هذا الكلام على كونه زائداً على الصفات السبع نظراً لزيادته بوجوه احد ما انه يتمتع قيام للحوادث  
 بذاته لما مر من دعوى الضرورة في بحث الكلام ثانياً انه وصف ذاته في كلامه الاذلي بان الخالق كقوله تعالى خالق كل شئ فلو لم يكن في  
 الازل خالقاً لزم الكذب والعدل الى الجازي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة وفيه اشارة الى دلجوايز  
 الذين ذكروها الاشاعرة عن هذا الدليل احد ما انه مجاز بالنظر الى ما يستقبل وهذا تاويل الامام الغزالي قال مع كونه خالقاً في الازل انه  
 يستخلق ثانيها القادر على الخلق وهو تاويل صاحب جمع الجوامع قال اذلية اسم الخالق راجع الى القعدة لا الفعل فالخالق من له القعدة  
 على الخلق لا انه بالفعل موصوف بالخلق وحاصل الرد انه عدل من الحقيقة الى المجاز وهذا لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة ولا يقدح فيها  
 بجواز ان يكون الخلق صفة اذلية ثم ذكر وجهاً ثانياً للرد على التاويل الثاني بقوله على ان لوجاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق  
 بجواز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض فيجوز اطلاق الاسم عليه لقعدة على السواد واوثر عليه انه يجوز ان لا يتمتع بالاطلاق  
 لغة ولكن يتمتع لعدم الاذن الشرعي وفيه نظره لان اهل اللغة لا يسمون الصباغ اسماً واحمر ثانياً انه لو كان التكوين حادثاً قائماً بتكوين  
 آخر كان الحادث يحتاج الى ايحاء الموجد فيلزم التسلسل لاننا ننقل الكلام الى التكوين الثاني وهو ايضا حادث بتكوين ثالث وهم جوا  
 وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم لان وجوده صار موقوفاً على تكوينات غير متناهية ووجوه محال فكذلك ما يتوقف عليه  
 مع انه مشاهد واما بدنه اي بلا تكوين آخر بل يتكون بنفسه فيستغنى الحادث اي التكوين عن المحدث والاحداث وفيه  
 تعطيل لصانع لانه اذا جاز حدث حادث واحد بلا محدث لزم جواز ذلك في الكائنات كلها فلا يبقى حاجة الى الصانع وهو  
 سفسطة واجيب عنه بوجهين احدهما ان تكوين التكوين عينه فالتكوين مكون بتكوين هو نفسه لا يخفى انه كلام غير محصل يبطله  
 ما سيذكر ان التكوين غير المكون ومن البديهي ان الاثر غير المؤثر ويجاب بان معنى العينية انه ليس في الخارج الا المكون واما التكوين  
 فامر اعتباري فعلى هذا لا يحتاج الى تكوين ثانياً ان نفس التكوين الذي هو صفة الحق سبحانه تعلق اولاً بوجود نفسه ثم بوجود المكونات

ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده سبقا ذاتيا كما ان قيام الاعراض بحالها مقدم على وجودها تقدم ما ذاتيا لما تقدم ان محل  
 العرض مقدم له والتقدم مقدم على الوجود بالذات فعلى هذا قيام التكوين بذاته تعالى مقدم على وجوده فيجب ان يكون في المرتبة المقدمة  
 متعلقا بوجوده في المرتبة الثانية وان لم يكن هناك تقدم بالزمان واودر عليه ان كون الشيء علة لنفسه سفسطة لا تتم وتسد باب  
 اثبات الصانع رابعها انه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث او رابعها انه تكرر للدليل الاول واجيب بان الدليل  
 الاول مبنى على ان صفة الشيء لا تقدم الابه وان ذلك ظاهر مستغنى عن البيان ولذا كان الدليل شقا واحدا واما هذا الدليل فاريد  
 ابطال الاحتمالات ولذا احتمل على شقين او في غيرهما كما ذهب اليه ابو الهذيل المعتزلي من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا  
 ومكونا لنفسه الا معنى الخالق والمكون الا من قام به للخلق والتكوين ولا يخفى في استحالة وذهب الرازي وبشر بن المعتمر الى  
 ان التكوين حادث لاني محل وهو ظاهر الفساد لان الصفة لا توجد الا قائمتا بوصف ثم ارادتم ترجيح مذهب الاشعرية فقال  
 ومبنى هذه الادلة الدالة على ازلية التكوين على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة واما اذا كانت صفة اعتبارية كما ذهب  
 اليه الاشعرية فالادلة غير تامه اما الاول والرابع فلانه لا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث كما لا يلزم من كونه مسجودا زيد يوم الجمعة واما  
 الثاني فلانه يجب التاويل لتقدم الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما تقدم المصنوعات او تحقق الاضافة بدون احد للمضافين كلاهما  
 محال واما الثالث فلان المحتاج الى الاحداث وهو الموجب لا الامر بالعدم الا اعتباري المحققون من المتكلمين وهم الاشعرية وتبعم  
 التمس على انه من الاضافات الاضافة عند المتكلمين معنى موهوم يتعقل من نسبة شئ الى شئ فالتكوين اضافة بين الخالق وخلق الالهي  
 العقلية الاعتبار العقلية ما لا يكون له وجود في الخارج ولا قيام كالذي اذهان المعتبرين مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شئ  
 ومعه وبعده وذكورنا بالسنتنا ومعبودنا ومحيينا ومميتنا ونحو ذلك ولا شك في ان بعض هذه الاضافات حادثه ولا يلزم من  
 حدوثها محال فكذلك التكوين والحاصل في الازل عطف على الضمير في انه من الاضافات هو مبدأ التخليق والترزيق والاحياء  
 وغير ذلك ولا دليل على كونه اى كون المبدأ صفة اخرى سوى القدرة والارادة والكتفى بعضهم بالقدرة وهو غير صحيح لان نسبة القدرة  
 الى وجود الشيء وعدمه سواء فكيف يتخرج بها وجوده على عدمه بدون الارادة والذات اشار التمس بقوله فان القدرة وان كانت  
 نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء ولكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين انتهى كلام المحققين واودر عليه ان  
 التكوين هو المعنى الذي يجد العقل في الفاعل ويميز الفاعل به عن غيره ويرتبط به بالمفعول وان لم يكن المفعول موجبا فانك تجد  
 في الضارب عند تصوره ضاربا معنى به يتميز عن غير الضارب ويرتبط بالضرب في العقل وان لم يتحقق من الضرب في الخارج وهذا  
 المعنى يصح في الموجب ايضا مع انه لا تدل له اذ لا ارادة فهو غيرهما بل هو موجبه في الواجب بالنسبة الى وجود القدرة والارادة  
 المستندتين الى ذاته تعالى فهو غيرهما البته اقول ومن رجح الى وجدانه لم يجد في الضارب قبل ضربه معنى الا كونه قادرا على الضرب  
 او ضاربا فيهما سياتي وايضا يد عليه انه لو كان هذا المعنى موجبا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة لزم ان يكون بالنسبة الى نفس  
 هذا المعنى ايضا فيلزم الدر والتسلسل اما للجواب بان هذا المعنى صادر من الواجب بتوسط نفسه فيلزم ان يكون الشيء علة لنفسه



ولما استدل القائلون بجدوث التكوين بانه اى وجود التكوين لا يتصور بدون وجود المكون بالفتح كالضرب لا يتصور وجوده بدون المضرب فلو كان قد يما يلزم قدم المكونات كزيد وعمرو وهو محال اشارة الى الجواب بقوله وهو اى التكوين تكوينه تعالى للعالم قيل اى من شأنه تكوين العالم فلا يرد ان تكوينه في وقت وجوده غير قديم والكل جزء من اجزائه مدعى على من زعم ان بعض اجزائه قد يسبق كالمهلول والبعث المجرى والنفس الناطقة والنفوس والاعقول وهو ذهاب ابن زكريا الرازى الطيب لاني الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته صفة للوقت اى في وقت المعين في علمه ارادته واعلم ان لما تريد من هذا الاستدلال جوابين احدهما ان نسبة التكوين الى المكون ليس كنسبة الضرب الى المضروب لان الضرب معنى اضافي لا يعقل بدون وجود الضارب المضرب بخلاف التكوين فانه صفة حقيقية ازلية اذا تعلقت بالمكون صار موجودا وتعلقها حادثا فالمكونات حادثا ولا يلزم من تقدم الصفة قدم متعلقاتها كما لا يلزم من تقدم القدة والسمع والبصر قدم المقدرات والسموعات والبصريات ثانيا ان التكوين قديم وتعلقاته ايضا قديمة ولكن قد تعلق في الازل بوجود كل مكون في وقت معلوم فيكون حدثت المكونات بحدوث اوقاتهما فلا يلزم تقدمهما ويزعم اهل الجاهل ان وقع غير واضح المعنى ولكن الشئ حمل على الجواب الاول فقال بالتكوين باق ازاوا وبدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدة وغيرها من الصفات القديمة التي لا يلزم من تقدمها تقدم متعلقاتها كون تعلقها حادثا وهذا اى الجواب الذي ذكرناه تخييق ما يقال اى هو حاصل الدليل الذي ذكره صاحب العمدة على قدم التكوين في معارضة استدلال الاشعريين ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى اذ صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستنفاد الحوادث عن المحدث وهو محال وان تعلق فاما ان يتلزم ذلك اى التعلق قدم ما يتعلق بوجوده به الضمير الاول لما الموصولة والمراد بها العالم والثاني للذات والصفات بتاويل المذكور فيلزم قدم العالم وهو باطل اولا اى ان لم يتلزم قدم الذات والصفة قدم المكونات المتعلقة بها فليكن التكوين ايضا قد يما كسائر الصفات مع حدوث المكون المتعلق به وانما كان كلام الشئ تخييقا للوجهين احدهما انه مقصود على خلاصة ما يدعى استدلالهم وهو قدم الصفة مع حدوث تعلقها بخلاف عبارة العمدة فانها شتمت على بطل مقدمات لا يكثر الفائدة ههنا في ابطالها كتعطيل الصانع وتقدم العالم وغير ذلك لا تفارق الفريقين على بطلانها ثانيا ان الشئ اوضح حدث المكون مع قدم التكوين بالشواهد من الصفات بخلاف صاحب العمدة وما يقال في جواب استدلال الاشعري والقائل صاحب الكفاية قال استدلال النعم بقوله لو كان التكوين ازليا لتعلق وجود المكون به في الازل فكان العالم قد يما قلنا اذا سلمت تعلق وجود المكون بالتكوين فقد سلمت انه حادث اذ القديم لا يتعلق وجوده بالغير ما يتعلق وجوده بغيره فهو حادث انتهى كلامه من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم لا يتعلق وجوده بالغير للحادث ما يتعلق وجوده به نفيه نظرا لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة فانهم يقسمون كلام من القديم والحادث الى ذاتي وزواني فالقديم بالذات ما لا يحتاج في الوجود الى غيره وهو الواجب تعالى فقط والقديم بالزمان ما لا يسبق عد على وجوده سواء كان غير محتاج الى غيره كالواجب او محتاجا كالفلك بزعمهم والحادث بالذات ما يحتاج الى غيره سواء كان قد يما بالزمان كالفلك عندهم اولا كزيد والحادث بالزمان ما يسبق عد على وجوده كزيد وما عند المتكلمين والحادث بالوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه وهم

يتكون القديم بالزمان للحادث بالذات نعم قد ذهب بعض المتأخرين من المشاعرة الى الصفات الالهية كذلك لكن القدماء  
 يتكون وجوه تعلق وجوده اى وجود المكون وفي لفظ المجرى اشارت الى ما سيذكره بقوله نعم بالغير لا يتلزم الحدوث بهذا المعنى اى كون  
 عدمه سابقا على وجوده بجواز ان يكون محتاجا الى الغير اسراده الواجب عز اسمه صادرا عنه تفسير لقوله محتاجا ولو قال بطريق الاحتياج  
 لكان احسن دأما من الازل الى الابد بدوامه بدوام هذا الغير كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالمهيولى  
 مثلا وكذا العقول العشرية والنفوس الناطقة والافلاك والكواكب والعناصر فانهم قالوا هي صادرة عن الواجب مع ذلك ليس وجودها  
 مسبوقا بالعدم رحاصل هذا النظران اللازم من تعلق المكون بالتكوين هو حدثه بالذات ومعناه الاحتياج الى الغير هذا لا ينافي  
 كون المكون ازليا والجواب انما يتم باثبات الحدوث الزماني اى كون وجوده مسبوقا بالعدم نعم ترجيح الكلام الكفاية واعتراف بصحة  
 اذا فهم اليه ضمنية من خارج وهي كون الصانع تعالى مختارا كما قال اذا اشتنا صدر العالم من الصانع بالاختيار كما هو ذهب  
 اهل السنة دون الاحتياج كما هو رأي الفلاسفة والايجاب ضد الاختيار ومعناه وجوب صدور الاثر عن المؤثر من غير ان يكون الاختيار  
 في تركه كالا حراق من النار الاضائة من الشمس بدليل لا يتوقف على حدوث العالم والا لزم الدور وتوضيحه ان المشهور عند المشائخ  
 اثبات حدوث العالم اولا برهان للحركة والسكون الذى تدور في الشرح تفصيله ثم اثبات اختيار الصانع بحدوث العالم قائم بل هو لم  
 يكن الصانع مختارا لكان العالم قد يما لكان ليس بقديم فالصانع مختار فلوا ثبتنا اختيار الصانع بهذا الدليل لم يكن تصحيح كلام الكفاية لانه  
 اثبات للحدوث بالاختيار فيلزم الدور كان القول بتعلق وجوده اى العالم بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه اى سبق العدم عليه و  
 ذلك لان مصنوع القادر المختار لا يكون قد يما سبق الاختيار على وجوده فعلى هذا يكون كل ما يتعلق وجوده بالتكوين حادثا بالزمان  
 فلا يلزم قدم العالم من قدم التكوين واما ذهب اليه الفلاسفة من قدم بعض الممكنات فبنى على ان الصانع موجب تعالى عن ذلك  
 مما لا يخفى ان المشائخ ادلة على الاختيار بلا توقف على حدوث العالم فمنها ان الاحتياج نقص ببداية العقل فيجب تنزيه الواجب عنه  
 وادور عليه انه موجب في الصفات عندكم فاجيب بان الاحتياج في الصفات كمال وذلك لان الصفات كمالات فاجيب الكمال كمال  
 للخلو عنه نقص منها ان النظام العجيب يستحيل ان يصد عن غير مختار سيذكرها الله ومنها انه لو كان الصانع موجبا لزم نفي  
 الحوادث او صدرها بلا علة او التسلسل او تخلف المعلول عن العلة التامة لانه ان لم يوجد شئ فاول وان وجد بلا وجود فالثاني  
 وان وجد عن موجب فاما ان لا ينتهي الى قديم فالثالث واما ينتهي فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل المحال و  
 لولا المتعاقبات فالرابع وفي شرح المراتف قيل هذا برهان بدعي تفرد به المص غير محتاج الى حدوث العالم ومنها النصوص للناطق  
 بارادته تعالى ومشيئة اختياره ازقلت فما وجه قول الشارح اذا اشتنا مع الادلة غير خافية عليه قلت لانها غير مشهورة ولعلها  
 محل نظرو من ههنا اى من الحوادث عند المتكلمين ما يسبق عدلا على وجوده والقديم بخلاف هذا الكلام من بقية وجه النظر قوله  
 نعم الى ههنا جملة معترضة يقال ان التخصيص اى تصريح المص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الراد على من زعم قدم بعض  
 الاجزاء كالمهيولى فهذا الراد انما يتم اذا كان المراد بالقديم ما لا بداية له بالحادث فانه بداية والا اى وان لم يكن المراد ذلك بل يريد

بالحادث ما يحتاج الى غيره و القديم ما لا يحتاج فلا معنى للورد على الفلاسفة فهم اى الفلاسفة انما يقولون بقدمها اى الهيمولي بمعنى  
 عدم المسبوتية بالعدم لا بمعنى عدم تكونها بالغير كما فهم معترفون بان مبدعها الواجب سبحانه ففى عندهم حادثة بالذات والحاصل  
 اى حاصل الجواب الذى ذكره المص عن استدلال الاشاعرة اننا لنسلم انه لا يتصل التكوين بدون وجود المكون ولا نسلم ان وزانه معه  
 اى نسبة التكوين مع المكون وزان الضرب مع المضرب فان الضرب صفة اضافية لا يتصل بدون المضافين اعنى الضارب و  
 المضرب والتكوين صفة حقيقية هى مبدأ الاضافة التى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها اى ليس التكوين عين الاضافة وان  
 وقع فى عبارة المشائخ تسانحاً وهذا رد على من لا يفهم تسانح المشائخ فى عباراتهم فزعم انهم قائلون بان التكوين هو اخراج المعدوم من  
 العدم الى الوجود حتى لو كانت صفة التكوين عينها على ما وقع فى عبارة المشائخ حيث عبروا عن هذه الصفة بالتكوين والايجاد و  
 الخلق ونسرها باخراج المعدوم الى الوجود لكان القول بتحقيقها اى صفة التكوين بدون المكونات مكابرة اى انكار الحق الصريح تكبرا  
 وانكار للضرورى واعلم ان صاحب العمدة حمل كلام المشائخ على ظاهره وزعم ان التكوين نفس الاضافة واجاب عن استدلال الاشعرية  
 بالفرق بين الضرب والتكوين بان الاول يقضى حصول المفعول لعدم بقائه بخلاف الثانى لبقائه فدفع الشتم بقوله فلا يندفع اى  
 استدلال الاشعرية بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل لبقاء فلا يبد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول متعلق  
 بلا بدام مع الضرب اذ لو تاخر المفعول لانعدم هو اى الضرب بخلاف فعل البارى تعالى فاننا زلنا واجب للذم اى يبقى الى وقت  
 وجود المفعول وانما لا يندفع لان هذا استدلال ضعيف فى مقابلة الضرورة فلا يعاب و هو اى التكوين غير المكون اى المخلوق  
 عندنا اى عند الماتريدية خلافا للاشعرية على ما شتهر عندهم لكن يجب ان يعلم ان تغاير التكوين والمكون اظهر من الشمس والقمر  
 بانحادهما لا يصد عن لادنى عقل فكيف يصد عن الاشعري الذى هو شيخ المحققين ورئيس المصلين وقد تحير بعض الناس فيه  
 وشنع بعضهم على الاشعري تشييعا شديدا و ذكر بعضهم ان الشيخ قال المخلوق هو المخلوق تفسير الغويا مجازيا فلفظ الناقلون وسيذكر  
 الشتم وجماعا اخر من تاويله لان الفعل يغير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضرب والاكل مع المأكول او روى عليه انك حققت ان  
 التكوين مبدأ الفعل لانفس الفعل وان نسبة التكوين مع المكون ليس كنسبة الضارب والمضرب اجيب اولا بان الدليل الزامى  
 والاشعري يجعل نفس الفعل وثانيا بان المراد بالفعل مبدئه وقوله كالضرب ايراد للنظير المشابه لا تمثيل ولانه لو كان نفس المكون  
 لزم ان يكون المكون مكوونا مخلوقا بنفسه بلا احتياج الى صانع ضرورة انه مكون بالتكوين الذى هو عينه فيكون قد يمالان وجوده  
 عن ذاته وهذا هو معنى الوجوب والواجب قديم قالوا والجب ان الاشعري لم يقل بقدم التكوين تحزنا عن قدم العالم فلزمه ما فرمته  
 مع محالات اخر مستغنيا عن الصانع اذ الاحتياج اليه ليس الا فى الايجاد وهو محال ولزم ان لا يكون الخالق تعلق بالعالم سوى ان  
 اقدم منه اى بالزمان وقيل بالرتبة للاستواء فى القدم والترجح بان رجح الواجب ليس بالتكوين وفيه انه لو لاحظنا الدليل السابق  
 استغنى لتقدم بالرتبة ايضا للاستواء فى الوجوب الذاتى وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا اى التقدم والقدرة  
 لا يوجب كونه خالقا وكون العالم مخلوقا فلا يصح القول بان خالق العالم وصانعه وهذا خلف بالضم القول الباطل المخالف للحق

ولزم ان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء اذ قلت هذا هو المحال الذي ذكرنا فلا فائدة في اعادته قلت قد ذكر في كل من الوجهين وجهما  
 اخر في لزوم هذا المحال فلا تكرار ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين قيل هذا بحث لغوي لا ينفع في المطالب العلمية  
 وفيه نظر والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى ولزوان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا  
 الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق ولا اسود الا من قام به الخلق والسواد وهما اي الخلق والسواد واحد لان الخلق تكوين والسواد  
 مكون والتكوين عين المكون فحدهما واحد وهو الحجر وذلك لا اتحادهما فكون الحجر محلا للسواد يتلزم كونه محلا للخلق اي يصح  
 وصف الحجر بانه خالق وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا يريد ان الحكم بتغاير التكوين والمكون بدوي و  
 البديهي لا يحتاج الى الدليل بل لا يحجى اقامة الدليل عليه فهذه الوجود التي ذكرها الماتريدية ليست بدلائل بل تنبيهات على  
 بداهة الحكم لكن ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال هذا المباحث هذا اعتراض من الشارح على الماتريدية وتوجيه لما اشتهر عن  
 الاشعرية ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول كالاشرعي ما يكون استحالة بديهة ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب خبر  
 بمعنى الامر لكلامهم محلا اي معنى يصلح محلا للنزاع العلماء وخلاف العقلاء لئلا يلزم نسبة المكابرة الى الراسخين وان لم يمكن للمحل  
 نسب الوهم الى الناقلين فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول اما المعنى  
 الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امر محققا مغايرا  
 للمفعول في الخارج وهذا مذهب المتكلمين وزعم الحكماء ان الاضائة عرض موجود في الخارج ولم يرد هذا القائل ان مفهوم التكوين  
 هو عين مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا اي قولهم التكوين عين المكون كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج يريدون  
 الاستبعاد عن هذا التوجيه باثبات نظيرة وهذه مسألة اختلف فيها العقلاء على احوال فلا يتم ابطال هذا الرأي اي اذا كان  
 مراد الاشعرية من قولهم التكوين عين المكون ان التكوين امر اعتباري غير موجود فلا يتم ابطال ما ذكره الماتريدية من الادلة الا باثبات  
 ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمت بالذات مغايرة للقعدة والارادة وهذا محل بحث فما  
 قال الاشعرية يصلح محلا للنزاع وليس استحالة بديهة بل هو الحق كما قال والتحقيق ان تعلق القعدة على وفق الارادة بوجود  
 المقدور لوقت الباء متعلق بالتعلق واللام بمعنى في متعلقة بالوجود اذ انسب الى القعدة خبر لان يسمى ايجابها له اي ايجاب  
 القعدة للمقدور اذ انسب هذا التعلق الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك من الایجاد والاختراع حقيقة اي حقيقة  
 التكوين امر اضافي وهو كون الذات بحيث تعلقت بذاتة بوجود المقدور لوقت اي وقت وجوده المقدور في علمه تعالى ثم يتحقق بحسب  
 خصوصيات الافعال كالترزيق فاذا كان المقدور رزقا وتعلقت القعدة والارادة به يسمى التعلق ترزيقا والتصوير والاحياء و  
 الامانة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى اما كون كل من ذلك من الافعال صفة حقيقية اذلية لما تقدم به بعض علماء ما وراة النهري  
 بيان مذهب ثالث وذهب اليه بعض الماتريدية وهو ان التكوين ليس امر اعتباري كما قال الاشعرية ولا صفة حقيقية واحدة كما  
 قالت الماتريدية بارجاع التصوير والترزيق ونحوها اليها بل كل منها صفة حقيقية فعلى هذا تكون الصفات الحقيقية خارجة عن

المحصر وعاوراء النهر هي بلاد بخارا وسمرقند و نيسابور و خوارزم و كاشغر و النهر هو جيجون يخرج من جبال  
 بدخشان ويمر الى المغرب الشمال الى ارض بلخ و ترمذ ثم ينقطع الى الجنوب ثم الى المغرب ينصب في بحيرة خوارزم وقد ينصب في بحيرة  
 طبرستان والبحيرة ما هو وسيع الطول والعرض غير متصل بالبحر المحيط ومحيط بحيرة طبرستان الف وثمانون فرسخ وهذه البلاد  
 على شمال النهر والتسمية بما وراى النهر اما من اهلها او من اهل البلاد الجنوبية فان وراى من الاضداد يطلق على القدام والمخلف  
 وقد نشأ بما وراى النهر من لا يحصى عددهم من الفقهاء الخفية ونية تكثير القداماء اعتراض على هذا المذهب بيان ان اللاتق بالتوحيد  
 حصل القدام في ذات الحق سبحانه وانما اثبتوا صفات القديمة السبعة والثمانية للضرورة الموجبة لاثباتها ولما كان صفة التكوين كافية  
 في وجوب الرزق والصورة والحياة وغيرها لم يكن ضرورة في اثبات صفة سوى التكوين فينبغي نفى ما لا ضرورة فيه جدا انما قال لان  
 التكثير يلزم القائمين بالسبعة والثمانية ايضا وان لم تكن متغايرة ان وصلية وقد مر في بحث الصفات ان المحال هو تعدد القداماء  
 المتغايرة لا تعدد صفات قديمة قائمة بذات قديمة والصفات ليست غير الذات ولا بعضها غير بعض فليس فيها اثبات القدام  
 المتغايرة والثم يقول ان القداماء وان كانت غير متغايرة لكن الانسب بالتوحيد تقليل اثباتها وعندي ان هذا كلام شعري لا  
 يباسب في المباحث العلية اذ لا يخفى على عاقل ان اثبات الصفة القديمة ان كان محلا بالتوحيد وجب نفى السبع ايضا والقول  
 بانها عين الذات وان لم يحل فلا بأس في اثبات صفات غير متناهية بل هو اللاتق بالكمال الا لى اذ كل صفة فهو كمال و  
 المناسب ان لا يحصى كماله بل يجب ذلك ومن البراهين القاطعة على ذلك ان بعض الاعداد ليس اولى من بعض تثبت  
 القدام المتناهي من الصفات الترجيح بلا مرجح وهذا الذي ذكره العلماء من ذهب الصوفية وادبه سبحانه اعلم والا قرب الى التوحيد فاذهب  
 اليه المحققون منهم يريد ترجيح مذهب الجمهور الماتريدية على مذهب هذا البعض منهم وليس مرادها اختيار هذا المذهب على سائر  
 المذاهب فان المختار عنده ان التكوين امر اعتباري راجع الى القدر كما صرح به في مؤلفاته وهو ان مرجع الكل من الترتيب و  
 التصوير ونحوهما الى التكوين فانما تعلق بالحياة يسمى اجساد وبالمرت امانة وبالصورة تصويرا وبالرزق تزريقا الى غير ذلك فاعلم  
 تكوين وانما الخصوص اى التسمية باسم مخصوص بخصوصية التعلقات بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الإرادة قال المسم  
 والإرادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته كذا ذكر ذلك مع انه مفهوم ما سبق في اوائل بحث الصفات تأكيد وتحقيقا  
 لاثبات صفة قديمة اللام صلة لقول تحقيقا لله تعالى تقتضى تخصيص المكونات بوجه دون وجه ووقت دون وقت يريد  
 البرهان على وجودها وتقريرها ان نسبة العلم والقدر الى كل مكون على السواء فتخصيص بعض المكونات بوجه من الشكل واللون  
 والوضع وبعضها بوجه اخر منها وايجاد بعضها في زمان وبعضها في زمان اخر ليس بالعلم والقدر بل بصفة اخرى وهى الإرادة  
 والا لزم الرجحان بلا مرجح كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بكسر الجيم بالذات اى ذاته توجب صدور الفعل عنها بلا  
 اختيار كصدور الاحراق عن النار لا فاعل بالارادة والاختيار واستدوا بوجه احد ها لو كان يريد فتعلق الارادة باحد المقدورين  
 اما لذاتها فيلزم الرجحان بلا مرجح وهو باطل واما لاذاتها بل مرجح تنتقل الكلام اليه ويتسلسل المرجحات واجيب تارة باختيا

الشيء كالأول والمختار له ان يزجر احد مقدريه بلا مرجح كما في قدح العطشان ولا يلزم منه جواز مرجحان وجود الممكن على عدمه  
تأخر باختيار الشق الثاني وان التصورات المتعاقبة في الواجب تغلي مرجحات ولكن يرد عليه برهان التطبيق ثانياً ان القدرة  
والإرادة عندكم متعلقتان من الأزل بوجود الحوادث في وقت معين فهذا يوجب وجوده في ذلك الوقت وجوباً وهو لا يجاب  
اجيب بالفرق اما اولاً فلا بد وجوب بشرط تعلق القدرة والإرادة بخلاف الإيجاب واما ثانياً فلا بد يمكن عقلاً من المختار ان  
يختار الطرفين الأخر بخلاف الموجب فان صدر الطرف الأخر عن محال عقلاً ثالثاً ان الإرادة المختارة بجاد الاثر اما في حال  
وجود الاثر او حال عدمه وكلاهما محال لان في الأول واجب الوجود وفي الثاني ممنوع الوجود اجيب بانها في حال عدمكم متعلقة  
بالاجاد في ثاني الحال بقي ههنا بحثان البحث الأول ان قلت المتكلمون قد يجعلون الإيجاب في مقابلة الإرادة كما فعل الشارح و  
قد يجعلونه في مقابلة القدرة كما فعل صاحب المواظف فما وجه ذلك قلنا الإيجاب منافع للقدرة والإرادة جميعاً لان  
الإيجاب وجوب صدر الاثر الواحد واستحالة تركه والقدرة هي التمكن من الفعل والترك والإرادة ترجيح احد الطرفين  
المقدرين نكل من القدرة والإرادة يقتضى جواز صدر الاثر وعدمه البحث الثاني زعم الفلاسفة المسلمون ان ارادته تعالى هو على  
المحيط بكل العالم وما يجب ان يكون الكل عليه من النظام الاحمل فهذا العلم مصدر لفيضان الوجود على الممكنات من غير قصد  
ويسمونها بالغبية الازلية ودره الاشارة بان العلم تابع للمعلوم فلا يصلح مرجحاً فاجاب الحكماء بان التابع هو العلم الانفعالي اما  
العلم الفعلي فليس تابعاً للمعلوم بل للمعلوم تابع ل فيصلح ان يكون مرجحاً فاجاب المشائخ بدعوى الضرورة في استواء نسبة العلم  
الى المعلومات فعليا وانفعاليا والتجارية بتقييم النون على الجيم قوم من المعتزلة اذ فرقة مستقلة ينسبون الى محمد بن الحسين البخاري  
من انه يريد بذاته لا بصفته ولا يخفى ان كون الذات غير الصفات مذهب المعتزلة والفلاسفة فتخصيص التجارية محل نظرو  
لعلمهم ذهبوا الى العينية في الإرادة خاصة ودره الامام عليهم بانا نعلمه ونشك في كونه مراداً وبعض المعتزلة وهم الجبائية وعبد  
الجبار من انه يريد بارادة حادثة لاني محل اي قائمة بنفسها لانها لو حدثت في ذاته تعالى لزم قيام الحوادث به تعالى او في محل  
غير ذاته لزم انصاف هذا الغير بصفة الله تعالى ودره بان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة لغيره اما استدلالهم على حدشها بان قدماها  
يستلزم عدم المراد فباطل بان الصفة قديمة وتعلقها بالحدث والكرامية من ارادته تعالى حادثة في ذاته ليجوزهم قيام الحوادث  
بالواجب تعالى وقال جماعة من كبار المعتزلة كالبحسين والنظام والملاحظ والعلاف والفقاهم البجلي وعمود الخوارزمي ان ارادته تعالى  
هي علم بنفع في الفعل وقال الكعبي هي في فعل العلم بنفع وفي فعل غيره الامر به تال البخاري قوله انها امر على اي كونه غير ساه و  
لا مغلوب ولا مكره وسيطل الاولين ان الفعل للنفع استكمال لغيره تعالى والامر غير ارادة كما في قصة العبد السيد والثالث  
صدق على الجاد والدليل على ما ذكرنا من انها اذلية قائمة بذاته تعالى الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى لقوله  
تعالى يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهذا هو الفلاسفة والإرادة والمشية صفة واحدة عندنا مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به  
وهذا هو على التجارية وبعض المعتزلة وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى هذا هو الكرامية وايضا دليل ثان نظام العالم ودره

على الوجه الاوفق والاصح وهذا ما اتفق عليه الحكماء واهل السنة دليل على كونه صانع قادر مختار لان غير المختار لا يستطيع فعلا بديا  
واحد فكيف يفعل افلا لا يخصص عدوها وعجايبها وهذا بالضرورة واورث عليه بوجهين احدهما ان الدليل لا يتم الا اذا ابطنا قول  
الفلاسفة ان هذا النظام اعملى الوجوه الممكنة فلما نسبة الكمال واجبة الكمال اجيب بانه كلام شعري في مقابلة الضرورة فلا يعاب به  
الثاني انه يجوز ان يصدق عن الموجب بالذات موجبه مختار فيحدث العالم على النمط العجيب بالتوسط اجيب بان ماسوى الله سبحانه  
حادث وصانع للحادث مختار البته ودفع بان الثابت هو حدث الايمان ولا عراض فقط فيحتمل ان يكون الوساطة مجرد اجيب بان  
لا مجرد غير الواجب قلت ولكن لم يتم دليل عليه كما لم يتم على اثبات مجرد غير الواجب ولكن لم يذهب الى الوساطة المختارة احد فلا يختلج  
الى ابطالها وكذا حدث دليل ثالث اى حدث العالم يدل على ان صانع مختار اذ لو كان صانع موجبا بالذات لزم قدمه قدم العالم  
ضرورية استناع تخلف المعلول عن علته الموجبة للتخلف وليس مانع وتختلف المعلول عن العلة ان يكون العلة موجبة والمعلول غير موجبه  
وانما كان محالاً لانه لو تخلف لكان تخلف مرة وصدرة مرة رجحاناً بل رجحاناً وهو محال وانما قيد بالموجبة لان العلة المختارة يجوز تخلف  
المعلول عنها لان ارادته تزحم صدرة تارة وعدم تارة ودعوى الضرورة في هذه المسئلة النظرية محل نظر لعله اراد بالضرورة اليقين  
بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الرؤية قال المصنف ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر لا بالقلب فانه ليس محل النزاع  
وهو اى الانكشاف المذكور معنى اثبات الشيء اى ادراكه ثابتاً كما هو اى كما يكون الشيء عليه في الواقع وفيه احتراز عن الخطأ في الابصار  
كروية الواحد اثنين واسارة الى ان المرثى ان كان في جهة كان ادراكه فيها وان كان نازها عن الجهة والمكان والشكل كان ادراكه  
كذلك بحاسة البصر يريد ان مال التعريفين واحد ومن عادة الشئ ان يبدى كترعيفين او تقريرين للمسئلة ويشير الى ان حاعلمها  
واحد اما دفعا مظنة الاختلاف واما الحسن نظهما فيحصر على جمعها واذ كرو بعض المحققين ان تفسيرها بالانكشاف ثم ارجاع الاثبات  
اليه يبدل على انها مجهول وان الاثبات كذلك بمعنى كونه مثبتا والسكتة فيه ان محل الخلاف هو صحة كونه تعالى رؤيا لان النقص يتم  
المانع من جانب تعالى وان كان احدهما متلزما للاخر ويؤيد عدم الخذف اما على المعلوم فيقال رؤيتنا الله تعالى وقد يقال هو  
معلوم كما يدل عليه قوله لنا بالنسبة اليه حال مخصوصة هي الرؤية وان تفسيره بالانكشاف تفسير باللازم وعندى انه تفسيره بالانكشاف  
والاثبات الى انه يجوز ان يقدر الرؤية معلوما او مجهولا وان المضائقة فيه قليل الجدى وذلك اى كون الرؤية انكشافا تاما ثابتا انا  
اى لا انا اذ نظرنا الى البدن القليل به مقتبس من الحديث ثم غمضا العين التعميض صم الجفن فلا تخار في انه وان كان منكشفا  
لدىنا فى الحالكين النظر والتعميض والانكشاف عند التعميض لا تقتضي في حاسة الخيال عند الحكماء وفى العقل عند المتكلمين لكن  
انكشاف حال النظر اليه اتم واكمل ولما بالنسبة اليه حالة مخصوصة وهى المسمو بالرؤية وانما اطلب الشارح في تفسيرها فاعلمنا  
قد يعرض لاهام من استبعادها وحملها على المشاهدة الروحانية المسمو برؤية القلب كون الرؤية البصرية من خواص الجسمانيات  
حتى ان السيد الشريف الجرجاني مع جلالة تده قال من اراد من الرؤية الكشف التام فذلك مسلم لان عند كشف الحجاب  
قطع العلائق والدخول فى سلك الملا اى على نصير المعارف كالمشاهدات ومن اراد منها الحالة التى يجدها عند الابصار للجسام

فلا يقبل منه لان تلك الحالة لا تنصو الا عند ارتسام المرئي او عند اتصال النور الخارج من العين به على اختلاف الحكماء في الرؤية  
 وذلك محال فحق تعالى انتهى وهذا ميل من السيد المرجوم الى مذهب الحكماء والمعتزلة وتوقف الرؤية على الارتسام الشعاع  
 ممنوع عندنا وما ذكره الله هو مذهب السلف جائز في العقل انما احتجوا الى بيان جوازها عقلا ليجوز الاستدلال بالنصوص  
 على وقوع الرؤية وذلك لان النصوص الناطقة بما يستحيل العقل باولة غير محمولة على ظاهرها بمعنى ان العقل اذا دخل ونفس  
 باضرجهول من التخيلية وهو الترك وتخليص المقيد الواو بمعنى مع اي اذا ترك العقل مع ذاته مجردا عن الاحكام الوهمية العائية  
 لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له للعقل برهان على ذلك اي علم الامتناع مع ان الاصل عدمه اي عدم البرهان اذا الاصل في ما هو  
 الواجب تعالى العدم وهذا علاوة للدليل اي العقل يجوز الرؤية ويتقوى تجويزه بان الاصل ذلك وهذا القدر من الجواز ضروري  
 فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان واورد عليه ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخيلية امكان ذهني وهو تجويز العقل فرضه مع  
 عدم ملاحظة المانع وهذا يجري في المحال انتهى يكون استحالة النظرية والمخيم يعترف به في الرؤية لانه يقول العقل المخل لا يمنعها  
 والبرهان يمنعها الاستدعاء بالجهة والمكان والمطر انما ثبت بالامكان الذاتي وهو لا يدل ضرورة ولا دليل على نفيه اجيب بان  
 الامكان الذهني كاف في العمل بالظواهر قبل قيام برهان الامتناع اذ لا يجوز تأويلها والتوقف فيها مجرد احتمال ان يظهر  
 برهان نعم لو تمام البرهان فالامكان الذهني لا ينفع ولكن لم يتم كما سيجي في دفع شبهات الخصم وهذا المسلك لامكان الرؤية  
 مما تفرده بالتأخر وقد استدلل اهل الحق على امكان الرؤية بتوحيين عقلي وهو فخر الشرح الشيخ ابى الحسن الاشعري ولكن يرد عليه ما  
 يصعب دفعه وسمى وهو مختار علم الهدى ابى منصور الماتريدي تقريرا لاول انا قاطعون برؤية الاعيان ولا اعراض  
 هذا مذهب الاشاعرة وقال الحكماء المرئي هي الاعراض فقط ولكن العقل يحكم بان ما بين السطوح المرئية جوهر وهو الجسم  
 والاشاعرة يدعون الضرورة وهو الحق وبعضهم يتدل عليه بانا نرى الطول والعرض والطول جوهر لان الجسم مركب من الجواهر  
 الفردية فان كان الطول عرضا فما ان يقوم بجوهر واحد واكثر ولا اول محال لان الطول موجب للانقسام والثاني محال ايضا  
 لان العرض لا يقوم باكثر من محل واحد وهو ضعيف لان الطول قائم بمجموعها لا بكل واحد فلا يلزم قيام العرض الا بمحل واحد  
 ولذا اعرض الله عن البرهان الى الضرورة فقال ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فلو لم تكن رؤيته لم يكن  
 الفرق بالبصر هذا تنبيه على الضرورة لكنه محل بحث لانا نفرق بالبصر بين الاعلى والاطرف مع انها غير مرئية لدخول العدم في  
 مفهومها قلت نكن لا يلزم من ساد التنبيه دفع الضرورة ولا بد الحكم المشترك وهو صحة الرؤية المشتركة بين الجوهر والعرض  
 من علة مشتركة بين الجوهر والعرض فلا يصح ان يكون علة رؤية الجوهر خاصة بالجوهر وعلة رؤية العرض خاصة بالعرض لان  
 الرؤية شئ واحد الواحد لا يكون معلولا لعلتين تامتين لان المعلول يحتاج الى علة ومستغن عن غيرها لو كان لعلتان لكان  
 يحتاج الى كل واحدة ومستغنيا عن كل واحدة معا هذا خلف وهي العلة المشتركة بين الجوهر والعرض هي اذا وجود او المحدث اد  
 الامكان اذ لا يراد مشترك بينهما بالاستقراء واورد عليه ان المحصر باطل بالتحيز المطلق اي ذاتيا كما للجوهر او تبعيا كما للعرض كما بان وجوب



بالغير وكذا يكون الشيء مقابلاً للشيء وكذا بالأمور العامة من للعلمية والمهية والمعلولية اجيب عن التمييز بين الذاتي والعرضي نوعاً  
 متباينان والوجوب بالغير امر اعتباري والمقابلة من الاعراض النسبية وهي اعتبارية عند المتكلمين والامر العامة كذلك ايضاً تستلزم  
 صحة رؤية المعدومات وبعضها كالمهية يستلزم المطم وهو صحة رؤية الواجب في بعض هذه الوجوب بمواقف النظر والحدوث عبارة  
 عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا يدخل للعدم في العلية لان التأثير صفة ثبوتية فلا بد  
 ان يكون موصوفها ثابتاً لا عدواً ولا ما يكون العدم جزءه وادعى الشئ في كنهه البديهة في ان العدم لا يصلح علته والمراد هو العلية للامر  
 الموجود فلا يرد ان عدم العلة علة لعدم المعلول فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره واعتراض عليه ان وجود كل شئ عينه  
 عند الاشعري فالاشترك باطل عنده واجاب الهمدي بان الدليل الزاهي فان المعتزلة قائلون بان الوجود زائد على المهية ومشارك  
 بين المهميات واجاب المحققون بان مراد الشيخ من العينية ان الوجود والمهية ليس لكل واحد منهما هويتان ممتازتان يقوم احدهما  
 بالآخرى كالجسم والسواد وقد مر في التكوين فيصح ان يرى الواجب تغلغل من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود واورده عليه ان  
 سلمنا ان الوجود علة لرؤية الاجسام والاعراض لكن لا يلزم منه صحة رؤية الواجب تعالى لجواز ان يكون رؤية الوجود مشروطة بشرط  
 لا يوجد الا في الممكن كالتمييز واللون او يكون بعض صفات الواجب تعالى مانعاً من الرؤية كالتمتزة عن المكان للصحة فاجاب عنده  
 بقوله ويتوقف امتناع اي امتناع تحقق الرؤية على ثبوت كون شئ من خواص الممكن شرطاً او من خواص الواجب مانعاً ولم يثبت  
 شئ منها وفي شرح المقاصد الشرطية او المانعية تنص لتحقيق الرؤية لا لصحتها وكلاهما نفيه انتهى وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات  
 من الاصوات والطعوم والرائح وغير ذلك كالعلم والارادة وانما لا ترى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤية باطريق جرى  
 العادة لا بناء على امتناع رؤيتها وهذا جواب اشكال اورد على الدليل وهو انه لو تم لصحة رؤية كل موجود كالطعم والرائحة وهذه سفسطة  
 فاجاب بالتزام ما اوردته وان رؤيتها صحيحة بلا سفسطة فان الرؤية عندنا بخلق الله سبحانه وقد جرت عادته بعدم خلق رؤيتها ولو  
 شاء خرق العادة لرأيها وللمخالفين على هذا التمييز انكار عظيم والحق انه استبعادنا من عدم التخلص عن قيد العادة وحين  
 اعتراض طرف لقول اجيب ولوترك الطرف كان اسهل على المبتدي بان الصحة عدمية لان صحة الرؤية امكانها والامكان امر  
 عدمي واورده عليه بان لم لا يجوز ان يكون سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع وجودي فلا تستدعي علة مشتركة لان  
 الحاجة الى العلة انما هي للوجود واما العدم فيكفيه عدم علة الوجود ولو سلم ان الصحة تستدعي علة فالواحد النوعي قد يعلل باختلافها  
 كالحجارة المعللة بالنار والادليل امتناعي فانما يجري في الواحد الشخصي فلا تستدعي الصحة علة مشتركة ولو سلم ان الواحد  
 النوعي يستدعي علة مشتركة فالعدمي يصلح علة للعدمي فيجوز ان يكون الامكان العدمي علة للصحة عدمية فلا يلزم صحة رؤية  
 الواجب تعالى ولو سلم ان العدمي لا يصلح علة للعدمي فلا نسلم اشتراك الوجود بين العين والعرض والواجب تعالى بل وجود كل شئ  
 عينه كما ينسب الى طائفة من العقلاء محبتين بانه لو زاد على المهية فان قام بالمهية حال عددها لاجتماع النقيضان او وجودها لزم  
 تحصيل الحاصل فيه نظراً المراد بالعينية ما سبق اجيب الجيب امام الحرمين وفي هذا الجواب نوع تغير للدليل السابق بل كان دليل آخر

بان المراد بالعلة اي بعللة صحة الرؤية متعلقة الرؤية بفتح اللام القابل لها لا يؤثر في الصحة ولا خفاء بالضرورة في لزوم كون وجودها اي  
امر موجود الان المعدوم لا يصح رؤيته وايضا لا شك في ان الصحة وجودية كانت او عدمية تحتاج الى العلة بهذا المعنى بهذا المعنى  
الاعتراض الاول الثالث ثم لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية خصوصية للجسم او العرض لانا اول ما نرى اول منصرف بقوله نذكر  
على الظرفية شيئا بفتحين وبالسكون هو الشيء المرئي من غير ان يحقق ما هو من بعيد انما ذلك منه هو بنية ما ما نكرة وقعت نعتا  
لهوية لتفيدها اجمالا والهوية قد تطلق على الشخص وعلى الوجود الخارجي وهو المراد دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية  
او فرسية ونحو ذلك وبعد رؤية طرف لقوله قد نقدر برؤية واحدة متعلقة بهوية ما قد نقدر على تفصيل اي البشر الى ما فيه  
من الجواهر الاعراض وقد لا نقدر سريعا انه لو كان المدرك خصوصية الشجر لا دركنا ما فيه من الجواهر الاعراض واللازم باطل لانا  
نقد لا نقدر على تفصيلها عند ما سلنا عنها ولو اجهدنا في التأمل واورد عليه ان المدرك يجوز ان يكون للخصوصية لكن على  
حسب الاجمال وليس كل جمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك لتفاوت مراتب الاجمال قوة وضعفا وفيه انه قد لا يمكننا معرفة  
ان جوهر او عرض فكيف تدرك للخصوصية فتعلق الرؤية هو كون الشيء هوية ما وهو المعنى بتشديد الياء وتخفيفها اي المراد بالوجود  
اعلم ان قوله ثم لا يجوز ان يكون جواب لقوله فالواحد النوعي معرانه دليل مستقل على ان متعلق الرؤية هو الوجود من غير حاجة الى  
اثبات ان الجوهر والعرض مرئيان وان الحكم المشترك يستدعي علة مشتركة وخلص ان معنى قولنا علة صحة الرؤية مشتركة بين  
الجوهر والعرض هو ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون خصوصية للجسم او العرض بل امر مشترك بينهما وهذا ثابت لانا قد نرى الشيء  
ونذكر منه هوية محضة من غير ادراك خصوصية ان جسم او عرض نعلم ان المرئي هو الهوية المشتركة كالخصوصيات التي  
يفترقان بها والهوية هو الوجود واشتراك ضروري جواب عن الاعتراض الرابع وحاصل ان كون الوجود امر مشترك بين الموجودات  
امر بدوي ومنكرة مكابرة في هذا الدليل بحت من وجهة احد هان الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات مفهوم اعتباري  
معدوم في الخارج فيلزم ان يكون المعدوم مرئيا وهو سفسطة فالمرئي هو الحقيقة المختصة اجمالا فلا يلزم صحة رؤية كل موجود ثانيها انه  
لو كان المرئي هو الوجود فقط لم نفرق بين المبصرات واجيب بان الفرق معلوم بالضرورة لا بالبصر قال الامام الرازي هذه مكابرة  
ثالثها ان صحة المخلوقة مشتركة بين الجوهر والعرض فيلزم ان يكون علة الوجود لعين ما ذكرتم من الدليل فيكون صحة مخلوقية  
الواجب تعالى اجيب بانها اعتبارية فلا تستدعي علة ولو سلم فالحدث يصلح علة لها اذا المانع عن ذلك في الرؤية هو امتناع تعلق  
الرؤية بالمعدوم رابعها ان صحة الملموسة مشتركة بين الجوهر والعرض فيلزم صحة الملموسة الواجب تعالى اجيب اول بان الملموس  
هو العرض فقط وفيه ان دليلكم على رؤية الاعيان جار على لمسها بعين وثانيا بالترام صحتها بناء على ان ما يدرك بحاسة يجوز ان  
يدرك باخرى عند الاشعري فصحة الرؤية تستلزم صحة اللمس لكنه لم يجشوا عنها لعدم ورود اشعاع واورد عليه انه يستلزم صحة  
المدركية والمشهومية والمسموعية واذا سفسطة قلت غلط المجيب في البناء ولو تمسك على صحة الالتزام بدليل الاشتراك لم يتوجه  
اليراد بالمدركية ونحوها لعدم اشتراكها بين الجوهر والعرض كما يظن مما مر في بحت الحواس وتقرير الثاني اي الدليل السهمي وهو

دليلاً نظهما في سلك واحد لان ما خذها واحد وهو قوله تعالى فلما جاء لميقاننا وكلمه به قال رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى و  
 لكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى به للجبل جعله كاخرو موسى صعباً فلما افاق قال سبحانك تبت  
 اليك وانا اول المؤمنين فاولهما ان موسى عليه السلام قد سال الرؤية بقوله رب ارنى اى وجهك انظر اليك فلو لم يكن النظر  
 ممكناً لكان طلب الرؤية جهلاً بما يجوز في ذات الله ولا يجوز الباد صلة الجمل او سفها وعبثاً وطلباً للحال وذلك لانه  
 ان كان غير عالم باستحالة الرؤية فطلبها جهلاً وان عالماً به ثم طلب فهذا سفه وعبث والانبيا عليهم السلام منزهون عن  
 ذلك اى عن الجهل والعبث في الالهيات وثانيهما ان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو اى استقراره امر ممكن في  
 نفسه ضرورة انه لا يلزم منه محال ولان كل جسم يمكن ان يكون ساكناً والمعلق بالممكن ممكن لان معناه اى معنى التعليق كالتجسس  
 بثبوت المعلق كالرؤية عند ثبوت المعلق به كاستقراره والحال لا يثبت على شئ من التقادير الممكنة فثبت ان الرؤية غير محال  
 وقد اعترض بوجوه الادلة الواضحة على الدليل الاول وهي خمسة فاحداها قول الجبائي واكثر معتزلة البصرة وهو اننا لانسلم  
 ان موسى عليه السلام سال الرؤية بل سال علم الضرورى بذاته تعالى واطلاق الرؤية بمعنى العلم شائع والنظر مجاز عن العلم  
 ايضاً وربما نكف لا يكون عالماً بالله سبحانه ضرورة وهو مخاطب به بان النظر للموصول بالى نص في الابصار وثانيها قول الكعبى  
 ومعتزلة بغداد وهو انه سال رؤية اية من آيات الله سبحانه الدالة على القيمة فحذف للمصنف والتقدير انظر الى آيتك وورد  
 تاويل بعيد وايضاً لا يلام قولهم فان استقر مكانه فسوف ترانى لان الآية الدالة على القيمة في ذلك الجبل لا في استقراره الثالث  
 انه سال ليعلم استحالة الرؤية بدليل السمع بعد ما كان يعلمها بدليل العقل وورد بان السؤال بهذه العبارة جرة عظيمة مع ان كان  
 يكفى ان يقول يا رب هل يرى احد الاربعة ان يجتمعا انه لم يكن يعرف استحالة الرؤية وورد بان قصص علم النبي للمتكلم بلا واسطة  
 عن علم المعتزلة في الالهيات من اشكال المحالات وانما عرض الشئ عن ذكر هذه الوجوه لانه ضعيف وتاويلات بعيدة عن نظم القرآن  
 ونظر العقل الخامس ما ذكره شارح بقوله اقواها وهذا الوجه من مخترعات الجاحظ كان معتزلياً عالماً بانواع الفنون وله  
 مصنفات غريبة وكان قديم الصورة حتى قيل لو مسح الخنزير مصحفاً ثانياً كان اقل قبحاً من الجاحظ وهذا الوجه مما نقله الشيعة  
 عن ابيهم علي بن موسى الرضا والظاهر انه افتراء عليه ترويحاً لذهابهم فانهم يوافقون المعتزلة في منع الرؤية ان سوال موسى  
 عليه السلام كان لاجل قوم حيث قالوا لن نؤمن بك حتى نرى الله جهرته فنسال ليعلموا امتناعها كما علم هو وباننا لانسلم عطف  
 قوله بوجوه وهذا اعتراض على الدليل الثاني ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهي حال التجلى للموجب لله  
 والتزلزل وهو محال لانه اجتماع الضدين او النقيضين واجيب بان كلا من ذلك اى السؤال من اجل القوم وكاستقرار  
 حال الحركة خلاف الظاهر اما الاول فلانه قال ارنى ولم يقل ارحم وقال انظر اليك ولم يقل ينظر واليك واما الثاني فلانه ليس  
 في قوله فان استقر مكانه تقييد بحال الحركة ولا ضرورة في ارتكابه وقد تقر ان صرف النصوص عن الظم بلا ضرورة باطل ثم اجاب  
 ثانياً عن الاول بالعلاوة بقوله على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممنوعة وان كانوا

كفالم يصدق في حكم الله تعالى بالافتناع واما ما كان اى سواء كانوا مؤمنين او كافرين يكون السؤال عبثا ثم اجاب ثانيا  
 عن الثاني بقوله ولا استقرار حال الحركة ايضا ممكن بان يقع السكون بدل للحركة وانما الحال اجتماع الحركة والسكون وهو ليس  
 بمعلق عليه واورد عليه ان الاستقرار عند التجلي لا يمكن واجيب بان التجلي لا يمنع امكانه الذاتي ويدل عليه قوله جعله ذكرا  
 حيث لم يقل ان ذلك علم انه تعالى ذكرا باختياره فلولا ما ذكره لا استقرار اجاب بعض العلماء عن السؤال الثاني بوجه اخر هو ان لمعلق  
 عليه هو استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد بحال كما يدل عليه اطلاق الآية والاضمار خلاف الاصل واورد عليه ان استقرار  
 الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها واجيب بان المراد استقراره في ذلك الوقت خاصة كما يدل عليه قوله ولكن انظر  
 الى جبل فان استقراره كان واجبة اى ثابتة بالنقل عن الائمة عليهم السلام وقد ذكر الدليل التام من الكتاب والحديث  
 المتواتر والاجماع يا حجاب رؤيتي المؤمنين بالله تعالى في الدار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجره يومئذ ناضرة الى ربها  
 ناظرة ووجه مبتدأ وناضرة خبره وناظرة خبر ثان ولجاء متعلق به قدم لرعاية الفواصل والنضارة للحسن البهجة واجيب بان المعنى  
 الى نعم الله تعالى منتظرة ووجه توجيه احدهما ان الانتظار موت فالبتشارة لا تحسن ثانيا ما ان العرب تستعمل النظر بمعنى التفكير  
 مع في تقول نظرت في امرك وبمعنى الرؤية مع الى كقول الشاعر نظرت الى من حسر الله وجهه وبمعنى الرأفة مع الباء نحو نظرت الى امير  
 يزيد وبمعنى الانتظار بلا صلة كقول الشاعر فان يك صد هذا اليوم ول فان غدا لناظرة قريب والنظر في الايتن وصول بالى واورد  
 عليه بوجه اما اول فلانه يختم ان يكون الى واحدا لا بمعنى العمارة لا حرف جر فيه انه خلاف الظاهر واما ثانيا فلان النظر  
 للوصول بالى قد يعنى بمعنى الانتظار كقول الشاعر ووجه يوم بدا ناظرات به الى الرحمن ترجو بالفلاح اجيب بانه تصحيف يوم بكر وقائله  
 من اتباع ميله الكتاب الملقب في اتباعه بالرحمن ويوم بكر هو حرب بينه وبين خالد بن الوليد الصحابي واما ثالثا فلان  
 النظر هو تقليب الحدقة لا الرؤية نحو نظرت الى هلال فلما رة اجيب بان لم يصح عن العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال و  
 من الايات قوله تعالى انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فتخفيف الكفاية اهانتهم بذلك يدل على ان المؤمنين غير محجوبين ثم  
 لا شك ان لا يحجب عن الله تعالى شئ فالمعنى انهم يرونه فلا يحجب عنهم ومنها قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى زيادة فسر النبي  
 صلى الله عليه وسلم الحسنى بالجنة والزيادة بالنظر الى الله تعالى كما في صحيح مسلم عن صهيب في الباب عن ابن عمر والى بن كعب  
 والى موسى الاشعري وغيرهم واما السنة فقوله عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور  
 احد وعشرون من اكار الصحابة وراة البخاري ومسلم والامام احمد والمحاكم وبنماجة وغيرهم وهو عند المحققين حديث متواتر  
 وراة عن الصحابة ثلاثون من التابعين ومن بعدهم واحد وعشرون لا يتصر عن عدد التواتر كما يعرفه المجرب وقد جاء هذا  
 للحديث مفسرا بحيث لا يحتمل التاويل نعم ابى هريرة قال قالوا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم هل نرى ربنا يوم القيمة  
 قال هل تضارون في رؤية الشمس في الظهيرة ليست في سحابة قالوا لا قال هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ليس في  
 سحابة قالوا لا قال فوالذي نفسي بيده لا تضارون في رؤية ربكم الا كما تضارون في رؤية احد هاهنا مسلم واما الاجماع فهو ان

الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها وهذا الاجماع يدل على  
 صحة الرؤية ووقوعها معاً ثم ظهرت مقالة المخالفين فشاعت اشتهرت شبههم ذلكم الباطلة وتاويلاتهم الفاسدة فلا يعياً  
 بهم بعد الاجماع وههنا بحثان اول احتم الاحكام الرازي بان الامة اجتمعت على قولين الاول انه يصح ويرى والثاني انه لا يرى  
 ولا يصح فلما اثبتنا انه يصح فلو قلنا بان لا يرى لكان قولنا ثالثاً خارجاً عن الاجماع ودفع الأمدى وصاحب المواقف بان ليس  
 خرقاً بل موافقة لقوم في مسألة ولقوم في مسألة الثانية اقتصر صاحب المواقف من النصوص على قوله تعالى وجوه يومئذ  
 ناضرة الى ربها ناظرة وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم قال امثال هذه الظواهر لا تفيد الاظنوننا ضعيفة فلا تصلح  
 للتعويل في المسائل العلمية ثم قال المعتقد في الاجماع واقول هذا من الخلط الفلسفي المتمكن في ارجحة المتوغلين في علم الكلام للوزير  
 عن علوم السنة والا فآلية الاولى واضحة الدلالة وفي الاحاديث ما يكفي المؤمن ولا يقبل التاويل والله يهدي السبيل ثم ان  
 شبه المعتزلة ما سمعنا وما عقلية واقرى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من  
 الراي وثبوت مسافة بينهم بحيث لا يكون المرئي في غاية القرب فان غاية القرب يمنع الرؤية كالاجفان ولا في غاية البعد  
 اتصال شعاع من الباصرة بالمرئي ذهب افلاطون ومن تابعه الى ان الرؤية هي شعاع شفاف يخرج من العين ويقع على  
 المرئي وذهب ارسطو الى انها بانطباق صورة المرئي في العين وخص المذهب الاول بالذكر لانه اصح واشهر وكل ذلك  
 محال في حق الله تعالى ودل التجربة على انه اذا فقد شرط من هذه الشروط لم تصح الرؤية وللجواب منع هذه الاشتراط وتحقيق ان  
 الرؤية عندنا بخلق الله سبحانه فلذا جاز المشاخر ان يرى اعمى بالصين بقية تطير ياندلس من المغرب نعم العادة الالهية جارية بخلق الرؤية  
 عند تحقق الاسباب المذكورة وبعدهم خلقها عند انقائها ويحتمل ان يخرجها من شأنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يرى خلقه كما يرى امامه  
 بلا مقابلة للمرئي واليه اشار بقوله فيرى لا في مكان ولا في جهة من غير مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الراي  
 وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد جواب ثان على تقدير التنزل بيانه انه لو سلمنا هذه الاشتراط فانما هي شرط في هذه  
 النشأة الدنيوية فقط وفي رؤية الجواهر والاعراض فقط ويحتمل ان يكون المحال في النشأة الآخروية وفي رؤية الحق سبحانه على خلاف ذلك  
 وقد يستدل لدفع اشكال المعتزلة على عدم الاشتراط اي اشتراط الرؤية بالشرط المذكورة بروية الله سبحانه ايانا فان الحق سبحانه يرانا  
 مع فقد الشرط المذكورة وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر ورؤية الله سبحانه ايانا ليس كذلك ويمكن ان يقال في دفع النظر  
 ان الانكشاف للحاصل بالرؤية حقيقة واحدة فحصوله في الواجب بدون الشرط يكفي في نفي الاشتراط فان قيل هذه شبهة للمعتزلة  
 من العقليات تسمى شبهة الموانع لو كان جائز الرؤية والحاسة اي والمحال ان بصر الناظرين في الدنيا سليمة لوجب ان يرى في الدنيا  
 لكل احد ولا اي ان لم ير جازان يكون بحضور تنابحال شاهقة عظيمة لانها وان سفسطة انكار للبدني وتقرير هذه الشبهة ان  
 للرؤية ثمانية شروط سلاقة البصر وكون الشيء جائز الرؤية كالاكطعم والرائح وكونه ذا لون كالهواد والمقابلة وعدم غاية الصغر و  
 عدم غاية القرب وعدم غاية البعد عدم جملولة الجسم الكثيف ولا يفضل منها وحق تعالى الا الشرط الاول ان الشرط الباقية مختصة

بالجمانيات وهما حاصلتان فوجب حصول رؤية تعالى في الدنيا لكل بصير رؤية مستمرة وذا باطل وان ادعيتهم انه لا يرى مع  
 وجود الشرائط ارفع الايمان عن الحس فيجوز ان يحضرنا مجال لا تراها وذا باطل فثبت انه غير جازم الرؤية فلنا ممنوع اي لا نم وجوب  
 الرؤية بوجوه هذين الشرطين فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشرائط او الجواب عن السفطة فاقالوا ان  
 الجزم بعدم الجبال من اليقينيات العادية وهي علوم جازمة تجري العادة الالهية بايجادها في العقلاء مع جواز نقائصها بالامكان  
 العقلي كما اننا نعلم قطعاً ان اواني البيت بعد ما خرجنا عنها تنقلب اناساً علماء بعلوم الهندسة والجفر والمجسطى مع ان الانقلاب  
 ممكن عند العقل فثبت ان تجوز هذه الجبال لا ينافي الجزم بعدمها فلا سفطة واقوى شبههم من السمعيات قوله تعالى لا تدركه  
 الابصار لان الجمع المعروف باللام للاستغراق باجماع اهل الاصول والعربية والمفسرين فالمعنى لا تدركه ابصار من الابصار والجواب بتدركه  
 وخبره انه لا دلالة بعد ذكر ممنوع ثلثة فالاجوبة اربعة بعد تسليم كون الابصار للاستغراق هذا جواب اول اي لا نم ان اللام في  
 الابصار للاستغراق لانه مشروط بعدم قرائن العهد قد دلت النصوص على رؤية المؤمنين في قونية عدم الاستغراق وبعد تسليم  
 افادته عموم السلب لا سلب العموم جواب ثان اي لو سلمنا الاستغراق فدلالة على مطلوبكم غير مسلم لان قولنا يدرك الابصار  
 موجبة كلية واذا دخل عليها النفي ارفع الايجاب الكلي وصار المعنى لا يدركه جميع الابصار على سبيل سلب العموم فلا ينافي  
 ادراك بعضهم كقولك ليس كل حيوان انساناً ومطلوبكم انما يتهم لو كان المعنى على عموم السلب الذي هو معنى السالبة الكلية وبعد  
 تسليم كون الادراك هو الرؤية مطلقاً لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي جواب ثالث اي لا نسلم ان الادراك هو الرؤية  
 مطلقاً بل هو الرؤية على وجه الاحاطة يقال رايت الهلال وما ادركت للغيمة فالمعنى هو الرؤية على وجه الاحاطة لا الرؤية  
 المطلقة ولا شك في ان المؤمنين يرون يوم القيمة ولا يحيطون به انك دلالة في على عموم الاوقات والاحوال جواب رابع ومخلص  
 اننا نخص عدم الادراك ببعض الاوقات كالدينا او بعض احوال الآخرة لما ثبت ان الرؤية لا تكون في الجنة في جميع الاحوال في هذا  
 المقام نكات شريفة الاولى قيل لا رؤية للملكة الا بجرئيل عليه السلام مرة واحدة وقال الشيخ جلال الدين السيوطي هذا غير  
 صحيح وروي البيهقي في اثبات الرؤية لهم احاديث وصرح الاشعري بانثابتها الثانية قيل لا رؤية للجن بل نسب الامام الاعظم  
 انه قال لا يدخل الجن الجنة وغاية ثوابهم النجاة من النار لعل هذه النسبة غير صحيحة لقوله ولنزخاف مقام رب جنتان فباي  
 الاء ربكما تكذبان والاجماع على ان الجن مكلفون فيعمهم البشارات والندوات الثانية قيل لا رؤية للنساء وقال السيوطي  
 الحق الاثبات في نحو ايام العيد قال بعض العلماء كيف يراه عوام المؤمنين ولا يراه خواص النساء كفاطمة وخذيجة وعائشة و  
 مريم رضي الله تعالى عنهن وقال بعضهم لا رؤية الا لفاطمة رضي الله عنها وهذا خلاف الصحيح ومن استدل بانهم مقصوات  
 في الجنام فقد سهى لان الجنام لا تختص بالحق سبحانه الرابعة قال السيوطي هذه التخصيصات في الرؤية انما هي بعد دخول الجنة  
 واقا في الموقف فيراه كل احد حتى الكفار بصفة القمر والجلال الخامسة قال السيوطي الرؤية تخاصر المؤمنين في الصباح  
 والمساء ولعوامهم يوم الجمعة كما نطق به الاحاديث وقد يستدل بالاية لا تدركه الابصار على جواز الرؤية هذه معارضة للمعتزلة حيث

قالوا تمدح الحق سبحانه بانك لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح والصفة التي يكون عدمها ما يكون وجودها نقصا فعارضهم  
اصحابنا بان التمدح لا يدل على امتناعها بل على جوازها اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفها كما لم يمدح بعدم رؤيته لاقتناعا  
لاقتناع رؤيته المعدوم وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمتع تمنع الايراد اذ احاط به الحاجبون والحراس فتعد الوصول  
اليه والتعزاي صيرورة عزيزا قاهرا لا يتناول احد بحجاب الكبرياء بالكسر العظيمة وادرج عليه ان التمدح يقع بنفي ما يستحيل في  
حقه تعالى كنفى الزوجة والولد قال الله تعالى لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وقال الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في  
الملك ولم يكن له في من الذل وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب المحدود كما زعم قوم مستدلين  
بقولهم رايته الهلال وما ادركته فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اي وقوعها اظهر ما يفهم المخالفة او دلالة الاسلوب  
لان المعنى انه تعالى مع كونه رؤيا لا يدل على اي لا يحاط بالابصار لتعاليه لتزهمه عن التناهي عزالات تصاف بالحدود والجوانب  
فلا يمكن الاحاطة به فالحاصل انه تعالى تمدح بان رؤيته ليست كودية الاجسام باحاطة للحدود ومنها اي من شبهة المعتزلة  
السمعية ان الآيات الواردة في سوال الرؤية مقرنة بالاستعظام والاستكبار كقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن تؤمن بك حتى  
نرى الله حجرة فاخذتكم الصاعقة وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى الكبرى  
ذلك فقالوا انزلنا الله حجرة فاخذتكم الصاعقة بظلمهم وقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملك او  
نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا والجواب ان ذلك اي الاستعظام والانكار لتعنتهم التعنت كمن اراد  
كار وشوار انذا من من العنت بفتحين وهو الهلاك والشدة وكانوا يسألون الانبياء امثالها اعجاز لهم وعنادهم في طلبها لا  
لاقتناعها ولذلك استعظم انزال الكتاب في الآية الثانية وانزال الملكة في الآية الثالثة مع انها ممكنات السبب في استعظامها  
ان طلب المعجزات على سبيل العناد وقصد اعجاز الانبياء عليهم السلام من اعظم الاسباب لغضب الاله كما يظهر من  
التفسير والآي لو كان الاستعظام لاقتناع الرؤية لمنعهم موسى عليه السلام عن طلبها عن ذلك كما فعل حين سألوا ان  
يجعل لهم الهة فقال بل انتم قوم تجهلون كما قال الله سبحانه وجاونا بنى اسرائيل لبعوثنا تو على قوم يعكفون على صنم لهم  
قالوا يا موسى اجعل لنا الهة كما لهم الهة قال انكم قوم تجهلون وهذا اي عدم منع موسى عليه السلام مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا  
ففي الاخرة بطريق الاولى ولهذا اي لا مكانها في الدنيا اختلفت الصحابة في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل اي ربه ليلة  
المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل على الامكان فان الرؤية لو كانت محالة لا تفقت الصحابة على عدم وقوعها وقال بعض العلماء  
الرؤية في الدنيا محال لغير النبي صلى الله عليه وسلم اذ للعاسة البشرية ضعيفة ولا يخفى انه استبعاد لا برهان ولكن عدم وقوعها لغير  
النبي صلى الله عليه وسلم ثابت باجماع المتكلمين المحدثين والفقهاء والصوفية وقالوا من ادعيها فهو نذيق وها شاهد الصوفية من التجليات  
مشاهدة روحانية لا بصرية واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف فعن الامام الاعظم انه راى مائة مرة وقال محمد بن سيرين  
التابعي امام المعبرين من الله سبحانه في منامه دخل الجنة وتخلص من الغم وغزال امام احمد قال آيت الله سبحانه في المنام فسالت عن

افضل لعبادات فقال تلاوة القرآن وعن حمزة القاري انه قرء القرآن في سنة على الله سبحانه من اوله الى اخره ولا خفاء في انها نوع مشاهدة بالقلب دون العين فلا يكون محلا وادرك عليهم اشكال صعب هو ان المولى في المنام مصوب ولحق سبحانه منزلة عن الصوة واجاب عنه صاحب الفتوحات المكية ان هذا من حضرة الخيال فانه يتجلى فيه العلم بصوة اللب من العلم كاصولة والتجلى في الصوة لا يكون حلولا فيها ولا متلزما لتشكل المتجلى بل ذهب بعض الكبراء كالامام الشيرازي صاحب اليواقيت والجواهر ان الرؤية الاخروية انما تقع في حجاب الصوة وقد فصلنا هذا في مرام الكلام فراجعه والله اعلم بسم الله الرحمن الرحيم الكلام

في خلق الافعال قال المص والله تعالى خالق افعال لعباده كلها من الكفر والايمن والطاعة والعصيان كما زعمت المعتزلة

ان العبد خالق لافعاله وهكذا الخلاف في افعال الحيوانات ولكن المقصود بالبحث افعال المكلفين ومحل النزاع الافعال الاختيارية

فان الاضطرارية بخلق الله سبحانه اجماعا وقد كانت الاوائل منهم يتجاسون يحتزرون عن اطلاق لفظ الخالق عليه ويكتفون

بلفظ الموجد والمختر ونحو ذلك وذلك لقرب عهدهم من السلف الصالحين وحين راي للجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد

المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا التجاسر ويرى كرون على اطلاق لفظ الخالق على العبد لا يقال اذا كان معنى الكل واحدا

فلا تجاسروا لنا نقول لترادف ممنوع ولو سلم فنقول للمعلوم من عرف الصواب والسلف تخصيص اطلاقه عن الواجب كتخصيص قولهم

عز وجل باسم الله سبحانه وان كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عزيزا جليلا اختبر اهل الحق بوجه مذكورة في المطولات فلا يراد ان

الشارح ذكر وجهين ومنها ان الله قادر على كل شئ فلو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد منها انه لو

قد العبد على فعله لقد على اعادة مثله ولا يمكن ولو جهد كل الجهد بالتجارب فلا يستطيع كاتب الكتاب ان يكتب مرة ثانية بحيث

يكون مثل النسخة الاولى ومنها انه يلزم ان يكون بعض العباد احسن خلقا من الله اذ من خلق الادمي ومن خلق الله الشيطان

والاول ان العبد لو كان خالقا لفعال له كان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدر والاختيار لا يكون الا كذلك و

اجاب المعتزلة بان الابدان لا يتلزم العلم ولذلك لا يستدل العقلاء على علم متعالى بايجادهم بل باشتغال مصنوعات على حكم ومصالحهم و

نظام عجيب ولو سلم ان الابدان لا يتلزم العلم بالموجد فنقول العلم الاجمالي كاف وهو حاصل للعبد في افعاله ودفع

الشارح جوابهم بدعوى الضرورة في وجوب العلم التفصيلي واللازم اى علم العبد بتفاصيل افعاله باطل فان المشي من موضع الى

موضع قد يشتمل على سكنات مختلفة اى واقعة في خلال حركته وقد احسن الشارح حيث اورد كلمة قد ولم يلزم وجوب تخلل

السكنات بين الحركات اما قد ما المشاخر فادعوا وجوب التخلل زعموا من ان بعض الحركات ابطو من بعض البطو لا يكون

الا التخلل السكنات وخالفهم الفلاسفة وقالوا لو كان البطو للتخللها لم تحس بحركة الطائر السريع واللازم باطل بدهة و

بيان اللزوم ان الطائر يتحرك في النهار مثلا خمسة ميل والفلك الاعظم يتحرك نصف درجة وهو اكثر من مسافة الطائر بالف الف

مرة فلو كان البطو للتخلل كان زيادة سكنات الطائر على حركاته كزيادة حركات الفلك على حركات الطائر وهو الف الف مرة فيكون

زيادة سكنات الطائر على حركاته الف الف مرة فيجب ان لا يحس قط بحركته بان الحركة اولى بان تحس بكونها وجودية والسكنات



والنهار مثلاً خمسمائة ميل الفلك الأعظم يتحرك نصف دورة وهو أكثر من مسافة الطائر بالف مرة فلو كان البطون  
 للتحلل كان زيادة سكناات الطائر على حركاته كزيادة حركات الفلك على حركات الطائر وهو الف الف مرة فيكون زيادة  
 سكناات الطائر على حركاته الف الف مرة فيجب ان لا يحس قط بحركته بان الحركة اولى بان تحس لكونها وجودية والسكناات  
 ينفل عنها الحس لكونها عدمية فديجاب بان المعتزلة يوافقون المشائخ في ان البطون للتحلل فالدليل يصح الزامها عليهم قال  
 صاحب المواقف المسئلة تدور على الجزء فان صح الجزء فالبطون للتحلل وان بطل بطل وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها البطون  
 ولا شعور للماشي بشئ من ذلك واجيب بانه يحسن ان يكون عدم الشعور للذ هول عن العلم لا للجهد والفرق ان الجهل عدم  
 العلم والذ هول عدم التوجه الى العلوم الحاضر في الذهن كذ هول الحافظ عن تفصيل الفاظ القرآن فدفع الشارح الجواب  
 بقوله ليس هذا عدم الشعور ذ هول عن العلم بل لو شئ عنهما عن التفاصيل لم يعلم ببيان الذاهل اذا اسئل عن الذ هول عن الجماع والماشي اذا اسئل عن  
 تفصيل حركاته وسكناات لم يعرفها وهذا في اظهر افعالها وهو الحركة الظاهرة في الاعضاء الظاهرة واما اذا تأملت حركات اعضا  
 الخفية في المشي والاطش هو الاخذ بقوة ونحو ذلك مما يجتاز المتحرك اليه من تحريك العضلات العضلة عضو  
 مركب من لحم قوى وغشاء محتوى عليه وخيوط عصبية وتتر في وسطها خلق الله تعالى آلة للحركة بان جعل طرف الوتر متصلا  
 بالعضو ووضع في العضلة قوة للحركة فاذا انقبضت العضلة انقبض العضو بانجذاب الوتر واذا انبسطت انبسط العضو  
 عضلات البدن الانساني يزيد على خمسمائة على عدد حركته اعضاؤه وقد يكون لعضو واحد عضلات كثيرة على حسب  
 كثرة حركاته وكل عضوا عضلة فلا حركته كالاذن والحنك اسفل وكل عضو انقطعت عضلة انقطعت حركته المتعلقة  
 بتلك العضلة وتمتد الاعصاب المتديك شديك والاعصاب جمع عصب وهي اعصاب كالخيوط والجمال ينبت من الدماغ  
 والنخاع فمنها حاملة للحس ومنها حاملة لقوة الحركة تنتج فرغها في العضلات ونحو ذلك من التصرفات الواقعة في البدن بلا علم  
 صاحب حركته آلات التنفس من الرية والحنجرة واللسان في الصوت للهوى والنفى والغليظ والذيق على وجه لا يعرف سره  
 الا المدققون في التشريح فالا مر اظهر للقطر بان احدنا لا يعرف ذلك بل لا شعور بوجود العضلات والاعصاب توقف  
 الحركة على تمديد ها الا العلماء التشريح ولذا قال بعض الحكماء من اعجب العجائب ان الحركة المخصوصة في العضو لا تحصل الا  
 بحركة عضلة مخصوصة ولا علم لصاحب العضو بتلك العضلة ولكنها اذا اراد حركه العضو تحرك تلك العضلة لا غيرها من  
 العضلات فسبحان الله الخفي بذاته والظاهر بصفاته واياته وقد استدل بعض المشائخ بالنائم يتقلب باختياره من جنب  
 الى جنب ولا يشعر بكيفية ذلك الفعل وكيفية ولكن اعرض الشارح عن هذا لما كان دفعه بان الشعور يشمل بالنوم الثاني  
 النصوص الواردة في ذلك في ان الله سبحانه خالق الافعال كقوله تعالى واده خلقكم وما تعلمون هو من خطاب ابراهيم لآبيه  
 وقوم ابعدين ما تتخون واده خلقكم وما تعلمون والتحت تراشيدن وكانوا يختمون الا صنم ويعبدن لها اي عملكم على ان  
 ما مصدبة وينبغي حمل الاضافة على الاستغراق بمعنى القرينة وهو مقام المدح فلا يريد انه يحتمل ارادة الفعل لغير الاختيار

لتحتاج الى حذف الضمير يريدي ترجيح المصدية على الموصولة الموصولة اليها من حذف الضمير المصوب الحذف خلاف الظاهر  
 وانما حواها لان الاحتجاج بالمصدية اظهر لا نساق الذهن من الموصولة الى ان المعنى ما تعلمونه من الاصنام كقولك  
 عملت سيفاً وعملت سريراً ومعمولكم على ان ما موصول ويشتمل الافعال لانها من جملة المفعولات وقد تقرر ان ما الموصولة  
 من الفاظ العموم وحمل بعضهم الاضمان على العموم ولكن تاويل الموصول بالمفعول غير مشهور بخلاف ما المصدية لانها  
 اذا قلنا انفعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعباد زد بالفعل المعنى المصدى الذى هو لايجاد ولا يفتاق دليل على صحة  
 كون الفعل معمولاً اي ليس محل نزاع اهل السنة والمعتزلة في الفعل بالمعنى المصدى لانه امر اعتبارى غير موجود في الخارج  
 لا يصح ان يكون مخلوقاً لا احد بل الحاصل بالمصدى الذى هو متعلق الابدان والافتقار بفتح اللام وهو المسمى بالمعول اعنى  
 ما نشاهد من الحركات والسكنات مثلاً ولذ هو عن هذه النكته اي اشتمال المعول الافعال قد يتوهم كما توهم القاضي  
 البيضاوى في تفسيره وصاحب الهداية ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدية واعتراض على الاستدلال بالآية  
 ان ما قبل الآيات يدل على ان المراد بالمعول الاصنام وكقوله تعالى خالق كل شئ فاعبدوه اي يمكن تفسير الشئ اي بدلالة العقل  
 اي فسر الشئ بالممكن مع انه يطلق على الواجب والممكن بل على المعدوم ايضا مجازاً عندنا وحقيقة عند المعتزلة لدلالة العقل  
 على ان المقدر هو الممكن وفعل لعبد شئ واورد عليه ان الآيات قد تخص منها الواجب وصفاته والعام المخصوص منه البعض  
 لا يبقى حجة اجيب بانه حجة اذا كان المخصص هو العقل واجاب بعضهم بانه لم يخص منه شئ اذا التخصيص اخراج ما تاول  
 اللفظ واهل اللسان يفهم منها ان الواجب وصفاته غير داخل كما اذا قلت انا ضرب كل من في الدار فهنا انك لا تضرب  
 نفسك مع انك فيها وهذا الجواب عندي هو الاول وكقوله تعالى ان من يخلق من لا يخلق استفهام انكارى اي لا يستوى  
 الخالق وغير الخالق في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناط اي موضع تعلق الاستحقاق للعبادة فلا شك ان لو شارك في الخالقية  
 احد لم يكن للتمدح معنى وكان غير مستحقاً للعبادة واجاب المعتزلة بان المعنى ان يخلق الجوهر من لا يخلقها وان مناط  
 العبادة لا يخلق الجوهر لا مطلق الخلق ولا يخفى انه تكلف مناقض لظواهر النصوص ومن الحجج القوية ما تواتر النبي صلى الله عليه  
 وسلم ما يصح بان افعال العباد بل كل كائن بتقدير الله ومشيئته وادارتها لا يقال اذا كان الخلق مدار العبادة فالقائل بكون  
 العبد خالقاً فعالاً يكون من المشركين لان قوله زيد خالق لفعله كقوله زيد مستحق للعبادة دون الموصوفين مع ان المذهب  
 عدم تكفير المعتزلة لانهم من اهل القبلة لانقول الاشرار هو اثبات الشريك في الالهية بمعنى وجوب الوجود كما للجوس  
 فانهم يعتقدون الهين يزدان خالق الخيرو ابر من خالق الشر او بمعنى استحقاق العبادة كما العبادة الاصنام فانهم يعتقدون  
 ان الواجب واحد ويزعمون الاصنام مستحقة للعبادة لرجاء الشفاعة منها والمعتزلة لا يثبتون ذلك واما انه يلزم مذهب  
 الاشرار في استحقاق العبادة فهم لا يلتزمون والزم غير الالتزام وقد تقرر ان من زعم الكفر هو تزيرو منه فليس بكافر  
 بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لا فتقاربه الى الاسباب والالوات التي هي بخلق الله تعالى بخلاف خالقية

للحق سبحانه فانها بلا افتقار الا ان مشاخر ما وراء النهي قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا ان الجحوس اسعد احسن  
 حالهم حيث لم يثبتوا الا شيكا واجلا وهو ابر من والمعتزلة اشتهوا شركا لا تخصي ازلت فيعود السؤال قلت او لا السكون  
 عن تكفير اهل القبلة انما هو مذهب الاشعرية لا الماتريدية وهم مشاخر ما وراء النهي وثانيا بانهم ذكرنا ان من انكر بعض  
 ضرورات الدين فليس من اهل القبلة ونعم ان انحصار الخالقية في الله سبحانه من ضرورات الدين وقد يستدل على تكفيرهم  
 بحديث عبد الله بن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال القديسة جحوس هذه الامة شرارة الامام احمد ولكن في سند مقال  
 ولو صح كما قال بعض المحدثين فهو خبر واحد فلا يجوز التكفير به واحتجت المعتزلة بان انفرد بالضرورة بين حركة الماشي و  
 حركة المرتعش ونعرف بالضرورة ان الاولى باحتيازة دون الثانية هذا الاحتجاج لابي الحسين البصري واتباعه وهو يدعي  
 الضرورية في ان العبد خالق لفعله وهذا تنبيه منه ودفع بان من كان قبله من المعتزلة يحتجون عليه بالدلائل فدعوى  
 الضرورية في ما يعتزك عليه الا دلالة غير مسموعة وبانه لو كان الكل اى الاختياري والاضطراري بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف  
 للاجماع على ان التكليف لا يقع الا بفعل العبد والمدح والذم والشواب والعقاب وهو ظاهر وقد يجب ان كافي المواقف بان  
 التكليف اعمى العبد الى ان يختار الفعل لخلق الله تعالى الفعل عقيبه على حسب جرى العادة والمدح والذم للحلية كما يمدح  
 بالحسن ويذم بالقبور والشواب والعقاب من العاديات المرتبة على الافعال كالحراق والنار فلا يقال لم اثناب لهذا وعاتب  
 على هذا كما لا يقبل احرق بمس النار ولكن اعرض الشاخر عن هذا الجواب لان ما يصلح جوابا عن جانب الجبرية اذا اوردنا  
 عليهم ما اورد المعتزلة علينا والجواب ان ذلك الاحتجاج انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا  
 حتى ان الانسان عندهم كالجماد واما نحن فنثبت انهم الضمير لان الكسب والاختيار كشي واحد على ما تحققه انشاء الله  
 تعالى فثبت الفرق بين حركة الماشي والمرتعش لوقوع الاولى بالكسب والاختيار الثانية بدونها وصح التكليف بان  
 يصرف كسب واختياره الى الخير لا الى الشر وصح المدح والشواب على هذا الصنف وعوض هذا الدليل بانه لو لم يكن اختيارا  
 العبد كانيا في استناد الافعال اليه ومصححا للتكليف فيرد عليكم مثل ما اوردتم علينا لوجوه احد ها ان علم الله سبحانه سابق  
 بافعال العبد وتختلف علم محال ثانيا فان فعل العبد عند استواء الداعي المفضل وتركه او رجحان الداعي الى تركه متمنع و  
 الا لزم رجحان المساوي او المرجوح وعند رجحان الداعي المفضل واجب والامتناع والوجوب ينانين التكليف ثانيا فان  
 ايمان ابي لهب ما من به وايمانه محال اذ في جملة ما يؤمن به ان لا يؤمن فلا فائدة في تكليفه وقد يتمسك اى يتمسك المعتزلة  
 بانه لو كان الله تعالى خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والاكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك قالوا  
 لان معنى القائم والقاعد فاعل القيام والقعود فاذا كان فاعل الفعل هو الله سبحانه لزم اتصافه بفعل واللازم باطل شرعا  
 وعقلا وهذا يتمسك المعتزلة بحمل عظيم لا المتصف بالشي من تام به ذلك الشيء كما من اوجد في محل اخر او لا يرون  
 ان الله تعالى خالق السواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام كالطعم والرائحة والخصلة والثقل ولا يتصف بذلك

بل المتصف بالسراد هو لعل الذي يقوم به ويلزم المعتزلة ان يقولوا به لقولهم هو متكلم لخلق الكلام في الاجسام وربما تخفيف الباء وتشديد ها يستعمل للتقليل والتكثير وتمسك بقوله تعالى فتبارك الله اى تعالى وتعظم احسن الخالقين قالوا جمع الخالق يدل على ان غير الله سبحانه يكون خالقا واذ تخلق خطاب لعيسى عليه السلام من الطين كهيئة الطير فتنفخ فيها فتكون طيرا باذنى وذلك لان قوم عيسى عليه السلام سألوه خلق الطير فقال اى الطير اشد خلقا قالوا الخفاش ففعل وللجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير وهو شائع في استعمال بلغار العرب كقول الشاعر ولانت تفرى ما خلقت وبعض الناس يخلق ثم لا يفرى اى تقطر ما قدت واقول مما يضطر المعتزلة الى الاعتراض بذلك انه لا يجوزون خلق الجوهر من غيرة سبحانه والطير جوهر وقد يستدل المعتزلة كسب القبح لا خلقه واللام يخلق الله سبحانه الشيطان فانه اصل لقباحه ثانيها ان فعل العبد في الوقوع وعدمه تابع لقصده وعدم قصده وكل ما هو كذلك لا يكون بايجاب غير اجيب بان الحق سبحانه اجري العادة بخلق فعل العبد على حسب قصده وهى اى افعال العباد كلها بايرادة تعالى ومشيئته قد سبق انما عندنا عبارة عن معنى واحد خلافا للكرامية زعموا ان المشية قديمة والارادة حادثة وحكمة لا يبعد ان يكون ذلك اى الحكم اشارة الى خطاب التكوين وهو قوله تعالى كن فان جماعة من الائمة ذهبوا الى ان ايجاب الاشياء بقوله تعالى كن وهل هو كلام نفسى او لفظى قال بعض المحققين نفسى اما اولان اللفظى حادث فيحتاج الى خطاب كن ويلزم التسلسل واما ثانيا فلان لا يكون الواجب محلا للمحادث وقد يزعم انه لفظى والالزم التكون فى الازل ويجاب بان الخطاب ازل وتعلقه موقوف على وقت مخصوص كخطاب التكليف وذهب كثير من المحققين الى ان قوله كن فيكون عبارة عن ارادة الاليجاد وسرعة التكوين عندها وليس ههنا خطاب ويحتمل ان يكون المراد بالحكم والقضية واحدا كما ان المراد بالارادة والمشية واحد وقضية اى قضائه وهى عبارة عن الفعل بالفتح مع زيادة احكام بالكسرة اى قوة بحيث لا يمكن لاحد تغييره او اشتمال على الحكمة والمصلحة فهو عبارة عن صفة التكوين واعلم ان لهم فى تفسير القضاء كلمات مختلفة والمنقح ان له معان اربعة مشبهة الاول لغوى وهو اتمام الشئ اما قوله تعالى و هو المذكور فى شرح المواقف الثالث مصطلح بعضهم وهو اثبات الكائنات فى اللوح المحفوظ الرابع مصطلح الفلاسفة وهو علمه تعالى بما ينبغى ان يكون الموجبات عليه من النظام الاكمل ويسمى العناية الازلية الموجبة لفيض الموجبات عنه على حسن الوجوه الممكنة لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به اى بالكفر واللازم اى وجوب الرضا بالكفر باطل لان الرضا بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضى لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى يريد ان

عنه لعل ههنا سقطت من النسخة ١٢ صح

السؤال مغالطة من اشتباه القضاء بالمقضى ولا شك ان القضاء تكوين والكفر مكون والتكوين غير المكون والرضا انما يجب بالتكو<sup>ن</sup>  
 فقط واورد علي ان القائل رضيت بقضاء الله لا يريد ان يرض بصفة من صفاته اذ لا معنى له بل يريد ان يرضى بمقتضاها  
 وهو المقضى وفيه نظر لان معنى الرضا هو الاستحسان واستحسان الصفة معنى معقول وفي الحديث رضيت بالله ربنا و  
 بنا لا سلام ديننا ومحمد نبيا صلى الله عليه وسلم وراه مسلم وههنا جواب آخر وهو ان الكفر هو الرضا بالكفر من حيث هو كفر لا  
 من حيث انه من تضائستغالي ولا من حيث الغيظ على الكافر كما دعى موسى عليه السلام على قوم فرعون بان لا يؤمنوا  
 حتى يروا العذاب الاليم وقد جاء في الحديث ان جبريل عليه السلام جعل الطين في نعر فرعون عند غرقه فخانة ان يؤمن  
 ابا حنيفة رضي الله عنه ضرب الامير الكافر عند ارادة قتله ليشغل بالضرب عند التكلم بالشهادة وَتَقْدِيرُهُ هُوَ تَحْدِيدُ كُلِّ مَخْلُوقٍ  
 اى تعيينه بحد الذي يوجد من حسن وقبحه ونفعه وضربه يصبان هذا المخلوق من الله تعالى او من غيره او يصبان من  
 هذا المخلوق مخلوقا اخر وما يجوز اى يشمل على هذا المخلوق من زمان ومكان وما يترتب عليه على المخلوق من ثواب او  
 عقاب وهذا اذا كان فعل العبد خاصة وما قبله بعم الاعمال وسائر المخلوقات والفائدة في تكريره هذه الالفاظ مع ان  
 بعضها يغنى عن بعض هو التاكيد والمقصود تعميم ارادة الله وقدرته قيل لم يذكر القدرة والتقدير غيرها اجيب بان الالادة  
 تدل على القدرة لما مر من ان الكل اى كل فعل او كل شئ يخلق الله تعالى وقدرته وهو اى المخلوق يستدعى القدرة والارادة  
 لعدم الاكراه والاجبار دليل على اثبات القدرة والارادة اى تزيهه سبحانه عنها فان قيل اذا كان الكل بتقديره وخلقته تعالى  
 فيكون الكافر مجبوا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفها بالايمان والطاعة لف ونشر قلنا انه تعالى اراد منها الكفر والفسق  
 باختيارها فلا جبريل هذه الالادة مثبتة للاختيار نافية للجبر كما انه تعالى علم منها الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف  
 المحال يريد ان علم الحق سبحانه قد سبق بكفر الكافر وفسق الفاسق باتفاق اهل السنة والمعتزلة ولا شك ان تفيير علمه محال و  
 تكليف العاجز بما لا يستطيعه باتفاق الطرفين فكذلك الالادة لا توجب للجبر فليخص الجواب ان الالادة لو كانت موجبة  
 للجبر لكان العلم موجبا للتالى باطل فكذلك المقدم والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشر والقبح واستدل بعضهم عليه بقوله  
 تعالى وما الله يريد ظلما للعباد والجواب ان المعنى ان لا يريد ان يظلم هو على عبادة بل عقابه عدل حتى زعموا انه اراد من  
 الكافر والفاسق الايمان والطاعة لا كفره ومعصيته زعموا منهم ان ارادة القبيح نتيجة كخلقه واجباده ونحن نمنع ذلك اى  
 قبح الالادة والمخلوق بل القبيح كسب القبيح والالتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله نعم  
 لان الكفر والفسق اكثر من الايمان والطاعة وجاء في الحديث واحد من مائة وهذا شنيع جدا لانه يلزم العجز الشديد تعالى  
 عنه حتى عن عمرو بن عبدي احد تدمار المعتزلة واكابرههم كان معاصر الالمام حسن البصرى وراوى الحديث وقد اخذ  
 السلف عنه الحديث لانه كان صدق تافى الرماية انه قال ما الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى الا لزام اسكات للمصم  
 وفي اصطلاح النظار اسكات بما يعترف به هو خاصة والمجوسى واحد المجوس وهم عبدة النار ما الاولى نافية والثانية مصدر

او موصولة على ان المعنى مثل الزام الزمنية مجوسى كان معنى فى السفينة نلت له لم لا تسلّم فقال لان الله تعالى لم يريد اسلامى  
 فاذا اراد اسلامى اسلمت قيل الظاهر ان المجوسى اراد الشخيرة لانه قائل بارادة تعالى كما زعم البعض ويدل عليه قوله بالزمنى  
 انتهى قلت وتحقيقه موقوف على البحث عن عقيدة المجوس والالزام يستعمل بمعنى الاستسكات المطلق كثيرا وقال بعض المحققين فى  
 كلام المجوسى اشارة الى ان الاسلام شرنا على اصول المعتزلة وهو الزام اخر نقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن  
 الشياطين لا يتركونك قال فاننا نكون مع الشريك الاغلب وهو الشيطان اى التوسل بالغالب اولى من التوسل بالمغلوب  
 وانما كان اغلب لان ارادة تعالى على قواعدهم غالبية على ارادة الله تعالى عن ذلك ويجكى ان عمر بن عبد رجم عن مذهب بعد  
 هذا الالزام كما يدل عليه رواية هذه الحكاية وحكى ان القاضى عبد الجبار الهمدانى من عظام المعتزلة وفقهاهم وهمدان بلدة  
 دخل على الصحاب بن جباد كان وزير العضد الدولة احد ملوك العظام من آل بوية عالما حكما اديبا شاعرا فصيحيا يكتب  
 بخط حسن وكان يجتمع اليه شعراء العرب ويمدحونه وياخذون منه الجوائز العظيمة منهم المتنبى المشهور وعندة الاستاذ ابو  
 الاسحق الاسفرائينى احد ائمة السنة فلما رأى الهمدانى الاستاذ قال سبحان من تنزهه تظهر عن الفحشاء وفيه تعريض بان  
 اهل السنة يصفون الله سبحانه بالفحشاء حيث قالوا هو يريد الفحشاء ويخلقها ومن قال ان ارادة تنزهه عن ارادة الفحشاء  
 وخلقها غفل عن تعريضه فقال الاستاذ على القولى اى بالسرعة سبحان من لا يجزى فى ملكه الا ما يشاء اراد ان جريان الامور  
 فى ملكه على خلاف ارادته نقص وعيب يجب تنزيه الله سبحانه عنه ومقصود الشارح من هاتين الحكايتين تاييد ما  
 ذكران وقوع الانفعال على خلاف ارادة الله تعالى شنيع جدا تعالى عن ذلك والعجب من المحشين ذكرها هنا خرافات وقال  
 بعضهم للمقصود من الحكايتين الاولى ان المجوسى قائل بارادة تعالى لا المعتزلى فهو شر من المجوسى وقال بعضهم المقصود من  
 الحكايتين اثبات تعميم الارادة والقدر عند هل السنة دون المعتزلة والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهى  
 يستلزم عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر ارادة الله ما هو به وكفرة غير مراد لانه منهى عنه واحتجوا بان الامر طلب الطلب  
 اما عيز الارادة واما مشروط بها واياما كان فانفكالك الامر عن الارادة محال وكذلك الحال النهى وعدم الارادة ونحن نقول فى  
 جوابهم اننا نعلم ان الشئ قد لا يكون مراد اديئ مريد اى يامر الله سبحانه به وقد يكون مراد او ينهى عنه اى ينهى الله سبحانه عنه  
 لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى وقد يقال الحكمة فيه امتحان العباد واطهار استحقاقهم الثواب والعقاب وعندنا ان  
 احالة المصالح على علمه اسم وابعد عن القدر اولانه تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون عما يفعلون اقتباس من الآية  
 واستدلال بها على قول الاشعري انه لا يقبح من الله شئ الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده  
 يامر ولا يريد عنه لان العاقل لا يريد النخل فنثبت انفكالك الامر من الارادة ان قلت هذا فى الممكن فكيف يثبت به الحكم فى  
 الواجب تعالى نلت هو تمثيل رفع استبعاد الانفكالك بين الامر ولا ارادة نفي كفاية ويمكن ان يقرب ان ماهية الارادة والامر لا يتفاوت  
 فى الشاهد الغائب ولا يخفى ان فى كلام الشارح اختلافا من سؤ الترتيب كان الاحسن ان يقول ونحن نعلم ان الشئ قد

لا يكون مراد البناء ونحن نأمر به قد يكون مراد البناء ونحن ننهى عنه لا ترى ان السيد اذا المراد ان يظهر على الحاضرين عصيان  
عبدك يا مكره بشئ ولا يريد منه فإله تعالى يا مكره لا يريد وينهى عما يريد بحكم ومصالحه يحيط بها علمه تعالى اوله لا يسأل عما يفعل و  
لعل الخلل من الناسخين او حر المعتزلة على هذا الدليل انه لو تم بحازان يطلب العاقل للخلل لان الامر للطلب اجماعا فما هو  
جوابكم فهو جوابنا واجيب عنه بان العاقل قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريد الا ما يختاره فالسيد يطلب المأمور به فيختار  
عدم وقوع المطلوب فلا يلزم ان يكون السيد طالب للخلل ولغايلزم لو كان يختار وقوع المأمور به سلكا افاده شارح الطرايع و  
ذلك لان فعل العبد في بعض الآيات منسوب الى قده الله سبحانه ومشيئة نحو يضل من يشاء ويهدي من يشاء وفي  
بعضها الى قده العبد مشيئة نحو اعلموا ما سئتم فاحترج الاشاعرة بالاول وللمعتزلة بالثاني وحمل كل من الفريقين مستدللات  
نصهم على المجاز فقال الاشاعرة نسبت الى العبد لانه الكاسب قال للمعتزلة نسبت الى الله تعالى لانه خالق القدر والمشيئة في  
العبد فهذا يجعل الكلام وان شئت بعض تفصيل فاسمع في بحثين البحث الاول في مقسكات الاشاعرة فيها ختم الله على  
قلوبهم اجيب اوله بان الختم فعل الشيطان نسب الى من خلق الشيطان ثانيا بان الضلال ربح فيهم حتى صار جليبا كالو  
لخلفي وثالثا بان قلوبهم شبهت بقلوب البهائم الخالية عن العلوم ورابعا بان مجاز عن ترك قسمهم وجبرهم على الايمان و  
خامسا بان حكاية لقولهم قلوبنا في الكفة ملامد عونا اليه تهكما وانتهزاء بهم وسادسا بان الختم يقع في الاخرة كختمهم عياد وبعما و  
صا وسابعا بان الختم رسم قلوبهم بعلامات تعرفها الملائكة وتبغضهم بها ومنها من يشاء الله يضلله من يشاء يجعل على  
صراط مستقيم اجيب بانه اراد مشيئة القسر والجبر هي غير واقعة لما فاتهما التكليف ومنها قوله تعالى ما تشاؤون الا ان  
يشاء الله اجيب بان المراد خلق اصل المشيئة في العبد منها قوله تعالى فعال لما يريد لان الله تعالى يريد الطاعات اتفاقا فهو  
فاعلها وموجدها اجيب بان المعنى يفعل ما يريد فعلا ومنها نسبة الفعل الى الله سبحانه نحو انما ضحكك وابكى وقوله هو الذي  
يسيركم في البر والبحر وقوله كتب في قلوبكم الايمان اجيب بانه مجاز من نسبة الفعل الى السبب لان الاصل قده العبد و  
مشيئة بخلق الله سبحانه البحث الثاني في مقسكات المعتزلة فيها قوله ما الله يريد ظلما للعباد واجيب بانه لا يريد ان يظلمهم  
ومنها قوله تعالى لمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر قوله تعالى اعلموا ما سئتم وقوله تعالى فمن شاء واتخذ الى به سبيلا اجيب بان  
مشيئة العبد لها مدخل في الفعل ان كانت غير مؤثرة بالاستقلال ومنها نسبة الفعل الى العبد نظر من قوله يؤمنون  
بالغيب يقيمون الصلوة الى قوله يوسوس في صدور الناس اجيب بانها للحلية اوله العبد كاسب الثاني احسن لانه لا يشاء  
بجاز على الاول حقيقة على الثاني ومنها ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وافعال العباد متفاوتة اجيب بان الآية في  
خلق السموات ومنها از الله لا يظلم شقال ذرة وفي افعال العباد ما هو ظلم اجيب بان كون فعل العبد ظلما انما هو من حيث  
الكسب من حيث الخلق استقصاء هذه المباحث في كتابنا سدة المنتهى كلام الشارح يشير الى ان الاستدلال بهذه الآيات  
غير تام من الطرفين وللعباد افعال اختيارية يشاؤون عليها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية وفي كلام

المعة اشارة الى دليل الاختيار هو انه لو كان العبد مجبى الم يستحق الثواب العقاب اعلم ان مسألة الجبر الاختيار من اصعب المسائل  
 حتى نقل عن ائمة الاعظم انه قال فتنى مسألة الاختيار كالسلف يسكتون عنها وينهون عن الخوض فيها بل جاء في الحديث  
 ما يدل على النهي لكن المتأخرين اضطروا الى البحث عنها من اعلى الجبرية والقدرية والمذهب فيها ستة فاحدها المعتزلة وهو ان  
 الفعل بقدره العبد وحدها بلا ايجاب اضطرتا فيها للجبرية وهو ان الفعل بقدره الله وحدها وليس للعبد تدرية واختيار بل  
 هو كالجهد ثلثها للاشعري هو ان الفعل بقدره الله وحدها ولكن للعبد تدرية واختيار اذا صرفها الى الفعل خلق الله الفعل منه  
 فالفعل مخلوق لله ومكسوب العبد رابعها للفلاسفة وينسب الى امام الحرمين هو ان المؤثر قدرة العبد وحدها بلا ايجاب استحالة  
 التخلّف قال بعض المحققين مذهب الحكماء ان قدرة العبد كالا سباب الادوات اما مفيد الوجود فليس له الحق سبحانه قلت و  
 هذا قريب من مذهب الاشعري بل كانه خامسها للاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني وهو ان المؤثر مجموع القدرتين لا على ان كل منهما  
 مؤثر مستقل كما زعم فانه محال بل على ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت اليها قدرة الحق سبحانه صارت مؤثرة  
 سادسها للقاضي ابى بكر الباقلاني وهو ان المؤثر في اصل الفعل قدرة الله سبحانه وفي وصف قدرة العبد مثل ان يطم اليتيم ايداء  
 او ناديبا فالطم صادر عن قدرة الحق سبحانه وكونه ذنبا واطاعة بقدرة العبد كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وان حركته  
 بمنزلة حركات الجمادات اذا حركها الانسان مثلا لا قدرة له عليها ولا قصد ولا اختيار فاذا كان وقال بعضهم الاملاذة من حيث  
 انها توجه الى المراد تسمى قصد ومن حيث انها اتيان له يسمى اختيارا وهذا باطل لان الفرق بالضرورة بين حركة البطش وهو  
 الاخذ بقوة وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختيار دون الثاني فلو لم يكن للعبد قدرة واختيار في البطش لم يكن فرق ان قلت  
 لعل الفرق بوجاهة حركته بالضرورة قاضية بانه لا فرق الا بالاختيار عدمه ولا انه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه قيل  
 لان تكليف الجهد باطل بالضرورة قلت فيه نظريه قاعدا لا شاء ان لا يقهر من الله شي وان الحسن القبح غير عقليين فالاولى  
 الاحتجاج بالسمع كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا ترتب عطف على التكليف استحقاق الثواب العقاب على افعال مع  
 اذ الشارع حكم بالترتيب في نصوص لا تخصي كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه من اساء فعليهها وكحديث من بنى لله مسجدا  
 بنى الله له بيتا في الجنة رواه البخاري ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقة القصد الاختيار اسناد الافعال الاختيارية  
 والسابقة مصدر بمعنى السبق اليه متعلق بالاسناد اي الى العبد على سبيل الحقيقة بلا مجاز مثل صلى وصام وكتب يريد ان  
 نجد اهل اللغة والعقلاء يسنون الى العبد الفعال التي لا بد فيها من الاختيار اسنادا حقيقيا فلو لم يكن للعبد فعل اختياري  
 لم يصح ذلك ان قلت ما الدليل على ان الاسناد حقيقي قلت من لوازم المجاز جواز النهي كقولك للشجاع ليس بأسد لا يجوز ان  
 ان يقال لمن صلى لم يصل بخلاف مثل طال لغلام واسو لونه من الافعال الغير الاختيارية فان اسنادها لا يقتضي اثبات  
 الفعل للعبد سبب تعرض الشارح لهذا الكلام على ما اظن ان بعض العلماء احتج على اثبات الاختيار للعبد بان الافعال تسند  
 اليه فاورد عليه ان الاسناد لا يوجب الاختيار كما في طال واسو فاصل الشر الاحتجاج باننا نحتج بالافعال الاختيارية لا الاضطرارية



والنصوص لفظية تنفرد ذلك أي لوجود هذا استدلال سمي بعلة الاستدلالات العقلية ويجوز أن يكون من تحت الاستدلالات الثلاثة السابقة والمعنى لو لم يكن للعبد فعل لم يصح التكليف لا الترتيب ولا الاستناد لكن النصوص تنقل للوازم تقوى والنصوص على الأول منصوب عطفًا على ضمير التكلم في قوله لا تفرق وعلى الثاني من نوع على الاستدلال بقوله تعالى جزاء مفعول مطلق بما كانوا يعملون فالأية تدل على استناد العمل إليهم وترتيب الجزاء على علمهم وقوله تعالى فرشاه فليؤمن ومنشأه فليكفر فهذا يدل على أن الإيمان والكفر بمشيئة العباد وتصدمهم وعلى صحة التكليف لأن فيه ترغيبًا على الإيمان وتهديدًا على الكفر إلى غير ذلك فان قيل معارضة من الجبرية بعد تميم علم الله تعالى وإرادته أي بعد ما ثبت أن كل ما صدق عن العبد فعلا وتركاه فهو يعلم الله سبحانه وإرادته الجبرية لا زمر مبتدأ وخبر وما قبله ظرف للنسبة قطعاً لهما أما أن يتعلقا بوجوب الفعل فيجب الفعل لأن تخلف العلم جهل وتخلف القدرة عجز وكلاهما محال أو بعد ما يمتنع أو شر عليه بان العدم الأزلي ليس بالأرادة بل لعدم الإرادة كما في الحديث ما شاء الله كان ما لم يشاء لم يكن والألم يكن عدم العالم ازلياً لأن اثر الإرادة حادث فالصحيح أن يقع أن تعلقا بوجوب الفعل وجوب الامتناع وقد يجاب بأن تقدم الإرادة على المراد ذاتي لازماني ولكنه خلاف ما عليه المحققون المستدلون على حدوث العالم باختيار صانع قد يجاب بان معنى تعلق الإرادة بالعدم ان يقتضيه الإرادة ارتباط العدم وذلك لأن كلاً من الوجود والعدم مرتب بالإرادة لكن ارتباط الوجود بوجوبها وارتباط العدم بعدمها وهو تكلف شديد الاختيار مع الوجود الامتناع بل انما يكون مع إمكان الفعل والترك قلنا الله سبحانه يعلم ان العبد يفعل أو يتركه باختياره فلا اشكال لأن العلم والإرادة حينئذ يؤكدان الاختيار ويحققانه انزلت هذا السؤال للجواب قد مر مع معتزلة فتكرار عبثاً آجيب بوجه أحدها أن هذا السؤال مما يتبادر له الناس كثيراً ويخذل الفساق حجة وهذا ما يقتضيه حسن التكواري ثانيها أن ما مر خاص بالكفر الفسق وهذا عام لكل فعل ثالثها أن ما مر مجمل هذا مفصل بما بعده من السؤال للجواب رابعها أن ما مر خاص بالأفعال الموحدة وهذا عام في كل ما يتمكن العبد منه فعلاً أو تركاً أو شر عليه ان الكفر الفسق عد ميان يجاب بأنه مبني على العرف فان قيل فيكون فعل الاختياري واجباً وممتنعاً وهذا أي الوجود الامتناع ينافي الاختيار حاصل السؤال ان هذا الجواب جمع بين الضدين قلنا الثاني ممنوع لأن الوجود بالاختيار محقق للاختيار لا مناف وأورد عليه ان هذا الاختيار مخلوق الله سبحانه وليس من فعل العبد لأنه لا يوجد شيئاً للجبر كما هو آجيب باننا سلمنا ان العبد مجبور في وهكذا في الأصل ان الجواب غير تام

واجاب بعض الكبراء بان تعلق العلم والإرادة بالفعل لا يجعل واجباً لأن العلم تابع للعلوم وهذه مسألة لطيفة وأول من أفاض الشرح الأكبر استفادها عز الله سبحانه في الرؤيا وقال ليلم يكن في

عنه وفي حاشية السيالكوتي على الخيالي أن العبد مجبور في الاختيار لكنه غير مجبور في الأفعال الصادقة عنه بتوسط الاختيار كما أنه تعالى موجب بالنسبة إلى الإرادة وغيرها من الصفات وان كان مختاراً بالنسبة إلى الأفعال الصادقة بتوسطها انتهى مختصاً -

الفتوحات الأهدى المسئلة لكافة ومعناه ان العلوم اصل والعلم ظل وحكاية عنه لان العلم ادراك الشيء كما هو فالمعتبر هو  
 مطابقة العلم للمعلوم لا العكس كما ان المنبر في صورة الفرس على الجدار انما هو مطابقة الصورة للفرس فالعلم انكشاف الشيء بصفة الوجوب  
 ان كان واجبا في حد ذاته وبصفة الامكان ان كان ممكنا في حد ذاته اما الإرادة فهي تابعة للعلم فكما ان العلم لا يجعل الممكن اجبا فكذا  
 الإرادة وايضا منقوض بانفعال لباري تعالى عطف على ممنوع وقيل معطوف بحسب المعنى على قوله لان الوجوب الحاصل انه لو تم  
 دليلكم لزم ان يكون الواجب تعالى محبوسا في افعال اذ قد تعلق علمه ارادته في الازل بصدورها عنه فلو كان تعلقها بصدور الفعل سالبا  
 للاختيار لزم للغير في الواجب هو باطل اجماعا من الطرفين وذكر بعض المحققين ان النقص بالإرادة لا يتم الا اذا كان تعلقها ازلية  
 واما اذا كانت حادثه كما ذهب اليه قوم فلا اذ لا يكون للإرادة شئ تعلق سابقا على إيجاد الشيء حتى يجب به اذ عليه ان لا ياتيه  
 يلزم الوجوب عند التعلق للحادث ايضا اذ تخلف صراحة تعالى محال سواء قدم التعلق او حدث وفيه نظراذ المنافي للاختيار هو  
 الوجوب قبل الفعل فانه للنافي للممكن من الفعل والترك اما الوجوب مع الفعل فلا ينافيه لان كل ممكن فمالم يجب لم يوجد هذا الوجوب  
 لا ينافي امكانه قبل وثانيا بان التعلق للحادث ان لم يكن منافيا للاختيار الواجب سبحانه فليس منافيا للاختيار العبد ايضا والفرق تحكم  
 وفيه نظر لان التعلق باختيار الحق سبحانه لا باختيار العبد فالفرق ظهري وهذا يصلح جوابا عن النقص بالإرادة ولو كان التعلق قديما  
 فان قيل سأل ادر من الجبرية علينا ومخلصه انكم جزمتهم يكون الحق سبحانه خالقا مستقلا بفعل العبد فيجب عليكم الاعتراف بالجبر  
 لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لا فعاله بالقصد والإرادة واما ما ذكرتم من اثبات الاختيار للعبد مع ان  
 يوجد افعاله هو الحق سبحانه فغير معقول كالمجموع بين النقيضين وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال ويجادها من غير  
 شركة للعبد ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قديتين مستقلتين وذلك بوجهين احدهما انه يلزم ان يكون المعلول  
 محتاجا الى كل واحد ومستغنيا عن كل واحد ثانيهما ان لو كان منهما اثر لكل منهما جزء العلة وان كان الاثر احدهما في العلة  
 فقط وكذلك لا يدخل تحت مستقلة وغير مستقلة كما يقوله الاشعري واللام يمكن المستقلة مستقلة وكان على الشارح ان يتعرض له  
 وقد يجاب بانه في حكم الدخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغيرها وفيه تكلف وهذا السؤال لا يتوجه على من يجعل  
 المؤثر مجموع القديتين كما استاذ فيلزم احدا لا مري ا ما عدم كون العبد فاعلا بالاختيار لا والله خالق افعاله او عدم كونه الله تعالى  
 خالقا لافعال العباد لان العبد مختار والثاني باطل انما خصه بالبطلان مع ان الجبر باطل ايضا لكون السؤال من جانب  
 الجبرية وكون افعال العباد بخلق الله سبحانه مجمعا بين الفريقين اذ لا الاعتقاد يكون الحق سبحانه خالقا لهم واشرف من الاعتقاد  
 باختيار العبد فلنا كلامه لا نزاع ولا خلاف في قوة هذا الكلام اي السؤال متانته اي استحكاما آلا انه لما ثبت بالبرهان ان  
 الخالق هو الله سبحانه كقوله تعالى خالق كل شئ وبالضرورة عطف على البرهان ان لقدرة العبد ارادته مدخلا في بعض الافعال  
 كحركة البطش دون البعض كحركة الامر تعاشر اجتماعا من الاختيار جزاء لما الى التفصي اي للخلاص عن هذا المضيق وهو اجتماع  
 النقيضين الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرة و ارادته الى الفعل كسب وهذا بان

يتعلق ارادة العبد بالفعل فيخلق الله تعالى فيه قدة متعلقة بالفعل ولو قدم الشئ ارادة لكان احسن وايجاد الله تعالى الفعل عقب ذلك اي بعد صرف القدة وهذا تاخره الى لان القدة مع الفعل عندنا خلق ومخلص ان العادة الالهية جارية بانها اذا تعلق ارادة العبد بالفعل خلق الله سبحانه فيه قدة مصرفة الى الفعل ثم خلق فيه الفعل واودع عليه او لا ان تعلق ارادة باله المقدرين لا يدان ان يكون لموجر يجر احدهما فهذا المرجح ان كان من الله لزم الجبر او من العبد لزم استقلاله في خلق بعض افعال و اجيب بان ارادة صفة من شأنها ترجيح احد المقدرين بلا مرجح كما سبق في بحث ارادة الحق سبحانه ثانيا ان ارادة صفة حادثة فحدثها ان كان بارادة العبد لزم التسلسل او بارادة الله لزم الجبر اجيب باختيار الثاني وان كون العبد محبوبا في نفسك الصفة لا يستلزم الجبر في الافعال كما ان القدة والارادة القديمتين لا اختيار للصانع تعالى في وجدها مع ان افعالها صادرة عنه بالاختيار وثالث ان تعلق ارادة امر ممكن والممكنات مستندة الى الواجب تعالى فيلزم الجبر اجيب بان تعلقها معنى اضافي فهو امر اعتباري عند جمهور المشافهة وحال عند بعضهم اي لا موجب ولا معدوم والحاجة الى الموجد انما هي للموجبات هذا ما قرره القوم في استحقاق العبد الثواب العقاب بكسبه في مواضع نظروا احسن السكوت فقد جاز في الحديث الذي عن البحث في القدة وصرح غير احد من الاكابر بان حقيقة هذه للسدة مما استأثره الله سبحانه بعبده في كلام الشارح ايماء الى ذلك والمقدر الواحد اي فعل العبد داخل تحت قديتين قدة الحق سبحانه وقدة العبد لكن بجهتين مختلفتين فلا يرد بان صدق المقدر الواحد عن قدرتين محال فالفعل مقدر ورايده تعالى بجهة اليجاد ومقدر العبد بجهة الكسب ولا استحالة في ذلك لان القدة الكاسبة غير مؤثرة نعم يستحيل دخول مقدر تحت قديتين مؤثرتين او كاسبتين وهذا القدر من المعنى ضروري اي يقيني ثابت بالجمع بين الأدلة وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وليجانه مع ما للعبد فيه من القدة والاختيار وذكر بعض المحققين من الصوفية ان تحقيق ذلك ينكشف يوم القيمة كما ان سرية الحق سبحانه تقع في الآخرة مع مجز الابصار عنها في الدنيا ولهم في الفرق بينهما عبارات فيه ايماء الى ان هذه الفرق غير آتية بالاقتضاح عن التحقيق مثل الكسب وقوم باله من الاعضاء وغيرها كالسيف والقلم والخلق لا باله وايض الكسب اي الفعل المكسوب مقدر وقوم في محل قدة اي قدة الكاسب والخلق لا في محل قدة اي الفعل المخلوق مقدر ولا يقع في محل قدة الخالق قال في التلويح مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدة وهو زيد وقعت بكسبه في المحل الذي قامت به قدة زيد هو نفس زيد ايضا الكسب لا يصح انفراد القاديه لان قدة العبد غير مؤثرة فلا يصد عنه الفعل لا بقدة الله سبحانه والخلق يصح فاعلم سبحانه بخلق ما شاء بلا حاجة الى كسب العبد فان قيل اذ جعلتم فعل العبد مقدر للمعبد الخالق معانقد اثبتتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة اي جعل العبد شريك الحق سبحانه قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شئ وينفرد كل منهما بما هولة ون الاخرى يكون لكل منهما حصة لا يشارك فيها اخر سواء كانت الحصنة مقسومة او غير مقسومة كشركة القرية والمحل هي بعض القرية محتوي على عدتيه وكما اذا جعل العبد خالقا لفعال الصانع خالقا لساكرا لعارض والاجسام كما هو من هب المعتزلة بخلاف فان اذا

اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين بانه ليس تشريحا كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة الخلق والعبادة بجهة التصرف كفعل  
العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فالحاصل ان المعتزلة يلزمهم الشركة كشركاء القرية وهي مخطوئة واما  
نحن نبارزنا الاخذة كما في ملك الارض وهي غير مخطوئة فان قيل اذا كان العبد كاسباً والله سبحانه خالقاً فكيف كان كسب القبيح  
تبيهاً فيها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه مع ان الكسب اضعف من الخلق بل لو الخلق لم يقع الكسب قلنا لان  
قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا دلعا بعبادة حميدة او حسنة وان لم نطلع عليها فبحرنا اي علمنا علما جازما بان ما نستقيح  
من الافعال كالقتل بلا حق قد للتحقيق يكون له اي الخالق سبحانه فيها اي فذلك الافعال حكم بكسر نفتح جمع حكمه ومصالح جمع  
مصلحة كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المولمة كالقاربات الاناعي والسموم فقد يكون فيها منافع عظيمة وحسبك از رما د  
العقرب يفتت حصى الكلبة والمثارة وان لحم الانعي اعظم اجزاء الفاسق المجرب لاكثر الامراض وان السموم المعدنية النباتية  
كالثقل والبيش تقطع الامراض الصعبة المعجزة للاطباء كالحب الا فرنجي والجزام على ما فصل في كتب الطب هذه منافع عابدة  
ومن اعظم منافعها ان من مات بها فهو شهيد سئل بعض الاكابر ما الفائدة في خلق هذا الكافر قال نائذ ان لا توجد ان في  
الانبياء قاتل غازي ومقتول شهيد ولا يخفى ان كلام الشارح ههنا يوافق مذهب معتزلة بغداد من جوب عاية الاصلح بمعنى ما  
هو الادنى بالحكمة اما الاشعري فلا يقول بذلك بل يعتقد ان افعال الله سبحانه حسنة بذاتها وانه ليس حسنها بالنظر الى المصالح  
المتروكة عليها وانه لا يقبح منه شيء وعندي انه لا لوم على الشارح في ذلك فانه مذهب المشايخ الماتريديية وهم يسمون هذا  
الوجوب وجوبا من الله سبحانه لا وجوبا عليه الشارح قد افقهم في مواضع من الشرح وذكر بعض المحشين ان قوله ما نستقيح من  
الافعال قول بالقبح العقلي كالمعتزلة وعندي انه يجتمل ارادة القبح الشرعي اي ما نستقيح على تواعد الشرع ولو سلم فلا بأس لان  
الماتريديية يعترفون بان العقل قد يدرك حسن الفعل وتبيح بخلاف الكاسب نانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح لعدم  
كونه حكما فجعلنا كسب القبيح مع وورد النهي تبيها سلفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن منها اي من افعال العباد  
هو ما يكون متعلقا بالمدح في العاجل اي الدنيا والثواب في الاجل بالمدى ما بعد الموت كذا فسر القوم والاحسن ان يفسر بما  
لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشتمل لمباشر ولا صاحب التعريف الاول ان يقولوا المباح واسطة بين الحسن والقبيح برضا الله تعالى  
اي بارادته من غير اعتراض اي مواخذة عليه والقبيح برضاها وهو ما يكون متعلقا بالذم في العاجل والعقاب في الاجل ليس برضا الله  
تعالى لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني المصنف ان الارادة والمشيئة والتقدير متعلق بالكل من  
الحسن والقبيح والرضاء والمحبة والامر لا يتعلق الا بالاحسن دون القبيح بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الاستطاعة هي قدرة خلق  
الله سبحانه في العبد مؤثرة عند المعتزلة وغير مؤثرة عند الاشعرية قال المصنف والاستطاعة مع الفعل اي لا يكون للعبد قدرة  
على الفعل قبل الفعل بل اذا اراد الفعل خلق الله سبحانه فيه القدرة خلافا للمعتزلة فانهم قالوا القدرة موجبة في العبد قبل الفعل  
ومع الفعل وهذا قول اكثرهم ومطابق بعضهم الشيخ كالنجاشي محمد بن عيسى ابن سنان ودي زهي حقيقته القدرة اي ذاتها وعينها

وانما زاد لفظ الحقيقة دفعا لما يتوهم ان الاستطاعة في هذا المبحث عبارة عن سلامة الالات وذلك لانها بهذا المعنى سابقة على الفعل اجماعا  
 ويجوز ان يكون حقيقة منصوبا على انه حال او مفعول مطلق والقعدة من نوعا على انه خبر فالمعنى ان الاستطاعة تطلق على القعدة حقيقة و  
 على السلامة بحجاز التي يكون بها الفعل هذا اي قوله بما الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض بخلق الله تعالى  
 في الحيوان بفعل به الالات الاختيارية وهي علة للفعل انتهى كلام صاحب التبصرة ومحل الاشارة هي الباء لكن لا يخفى ان الباء  
 ليست نصا في العلية فيجوز حملها في كلام المعنى على المصاحبة بمعنى مع فيكون القعدة شرط على فان للجهنم والجهنم على انها شرط لاداء  
 الفعل لا علة والفرق بين العلة والشرط ان علة الشيء ما يؤثر في وجوده ولا يكون جزءا منه شرط الشيء لا يؤثر في وجوده بل يتوقف عليه  
 وجوده ولا يكون جزءا منه انزلت واسبب اختلافهم في كونها علة او شرط اذ قلت من ذهب مذهب الاستاذ وهو ان فعل العبد  
 بمجموع القديتين سماها علة وجزء العلة يسمى علة ومن اختار قول الاشعري وهو ان القعدة المخلوقة غير مؤثرة سماها شرطاً وتدينها  
 استدلال من جعلها شرطاً بان العلة توجب المعلول والوجوب ينافي الاختيار من جعلها علة قال الاختيار انما هو قبل تعلق القعدة  
 واذا تعلقت وجب الفعل لكن هذا الوجوب لا ينافي الاختيار فهنا بحثان الاول لعلة والشرط اما حقيقان يستحيل وجود الشيء  
 بدونها كالقعدة والارادة القديتين فالقعدة علة المكونات والارادة شرطها واما عاديان جرى العادة الالهية بتوقف الشيء عليها مع  
 انه تعالى قادر على ايجادها بدونها كالتاير ليس بالخشب للاحراق ويراد الاشاعة بكون القعدة علة او شرطاً هو العادي وهكذا الحكم في  
 كل ما يسمى علة او شرطاً من المصنوعات راو شرعية بانه لا يبقى على مذهب الاشعري فرق بين العلة والشرط العاديين بل لكل شرط  
 اذ لا يؤثر في الحقيقة عندك الا للحق سبحانه اجيب (هكذا في الاصل من غير جواب)

وقال بشر بن معتمر المعتزلي هي عبارة عن سلامة الاعضاء عن الالات فتكون اراعد ميان ادمي انها صفة وجودية فعلية البيان و  
 اختار الامام الرازي في المحصل مذهباً زعم بعض المعتزلة انها عبارة عن بعض القادر والقعدة على البطش هي اليد السليمة وعلى  
 المشي هي الرجل السليمة وقال بعضهم بعض المقدر اى المادة المنفعلة وكلا القولين ظاهر الفساد سيما الاخير وبالجملة اى سواء كانت  
 شوطاً او علة هو صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل اى قصد الحيوان اكتسابه بعد سلامة الالات من الاعضاء  
 وما يحتاج اليه من القلم للكتابة والنحت للنجار وقوله بعد ظروف للقصدية اشارة الى حر من زعم ان هذه الاستطاعة هي السلامة  
 فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قعدة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قعدة فعل الشر فكان هو المضيع لقعدة فعل الخير  
 فيستحق الذم والعقاب اراد فاعمال المعتزلة وهو انه لو لم يكن قبل الطاعة قعدة عليها لم يستحق تارك الواجب ذم وعقابا بل كان  
 معذراً وهذا اى لان تارك قصد الخير مضيع للقعدة عليه ذم الكافر من بانهم لا يستطيعون السمع اى لا يقصدون سماع الحق على وجه  
 القبول فلا يخلق فيهم الاستطاعة على سماعه ولو قصدوا الخلق فيهم فهم المضيعون لها ولو لم يفسر الآية بهذا لم يصح المعنى اما الالات فلان  
 عدم استطاعة المكلف عداله فانك اذا قلت لا هم سمع فليل انه لا يستطيع السمع كان ذلك بيانا للعدة واما ثانياً فلا زال العدم  
 اولى خارج عن طاقتهم ثم اراد الشارح الاستدلال على ان الاستطاعة مع الفعل يقال واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون

مقارنة للفعل بالزمان وإنما قال بالزمان لأنها سابقة بالذات عند الأشاعرة أيضاً لا سابقة عليه بالزمان كما زعم المعتزلة و  
 إلا أي وإن كانت سابقة لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه وهو م لا القدرة إما على أو شرط ولا يوجد معلول  
 مشروط بدون العلة والشرط وزعم بعض المحققين أنه دليل الزام لأن وقوع الفعل بلا قدرة العبد محال عند المعتزلة لا عند  
 الأشاعرة إذ لا تأثير عندهم لقدرة العبد أصلاً فوجودها وعدمها سواء وفيه نظر لأن حاصل الدليل أن القدرة مع الفعل عادة  
 ولا لزوم وقوعه بلا قدرة وهو م عادة وهذا كافي ولا حاجة إلى جعل الامتناع عقلياً حتى يجعل الدليل الزامياً لما مر من امتناع  
 بقاء الأعراس فلو كانت سابقة لعدم وقت الفعل فإن قيل لو سلم استحالة بقاء الأعراس فلا نزاع في إمكان تجدد  
 الأمثال عقيب الزوال فيمكن أن تكون القدرة السابقة تنعدم وتجدد مثلها في كل إن كما هو مذهب الأشعري في سائر  
 الأعراس فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا إنما ندعى لزوم ذلك أي وقوع الفعل بلا قدرة إذا كانت القدرة  
 التي بها الفعل هي القدرة السابقة ولا شك في اللزوم لأن القدرة السابقة قد انعدمت وأما إذا جعلت معها أي القدرة  
 التي بها الفعل المثال المتجدد المقارن للفعل فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنة فثبت أن القدرة مع  
 الفعل أما الأمثال السابقة فوجودها وعدمها سواء بالنسبة إلى الفعل ثم إن ادعيتم أنها لا بد لها أي القدرة التي بها الفعل  
 من تجدد أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان أي الدليل على أنه لا بد من سبق  
 الأمثال وأورد عليه أن الدليل لزوم تكليف العاجز على تقدير عدم سبق الأمثال لأن التكليف قبل الفعل واجب بأنه قبل  
 الفعل مكلف باتيان الفعل في المال كما في الحال فإما يقال في جواب السؤال المذكور والقائل صاحب الكفاية لو فرضنا  
 بقاء القدرة السابقة إلى أن الفعل أما بتجدد الأمثال على تقدير عدم بقاء الأعراس وأما باستقامة بقاء الأعراس كما هو  
 مذهب غير الأشاعرة فإن قالوا أي المعتزلة جزاء لو يجوز وجود الفعل بها في الحالة الأولى وهو زمان حدث أول الأمثال  
 على تقرير التجدد وأول زمان حدث القدرة المستمرة على تقدير بقاء الأعراس فقد تركوا من ههنا حيث جرت ومقارنة الفعل  
 القدرة وإن قالوا بامتناع أي بامتناع وجود الفعل في الحالة الأولى مع جواز في الحالة الثانية لزوم التحكم والتكليف في إثبات  
 الحكم بلا دليل والترجيح بلا مرجح لأن القدرة بخالها خبر إن لم تتغير جزء ثان أو تفسير ولم يحدث فيها معنى أي وصفه بوجوب  
 الترجيح لاستحالة ذلك أي قيام المعاني على الأعراس لما تقر عند الأشاعرة أن العرض لا يقوم بعرض فلم يكسر اللام صار الفعل  
 بهما في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الأولى ممتنعا ففيه نظر جواب لقوله أما ما يقال وجه النظر أنه يمكن للمعتزلة تصحيح كل من  
 شقي التردد فذكر تصحيح الشق الأول بقوله لأن القائمين بكونه لا استطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية  
 بحيث لا يكون القدرة مع الفعل أصلاً بل يقولون بأن القدرة تكون سابقة ومقارنة ولا يقولون بأن كل فعل يجب أن يكون  
 بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى غاية لقوله يجب يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونه بتصحيح الشرط  
 قيد بسلانه إذا نأت بعض الشرائط امتنع حدث الفعل إجماعاً ثم ذكر تصحيح الشق الثاني ومنع الترجيح بلا مرجح بقوله ولأنه

يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لان نفاء شرطه او وجود مانع ويجب في الحالة الثانية لان تمام الشرط فلا يلزم ترجيح بلا مرجح مع القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على السواء فلا يلزم قيام العرض لان الشرط والمانع ليسا من اوصاف القدرة ومنهنا اي من اجل ان الفعل يجب عند تمام الشرط ويمتنع عند انتفاؤها ذهب بعضهم وهو الامام فخر الدين الرازي وهو محتال في التهذيب الوان ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير الحق انها مع الفعل ولا تقبله في شرح المواظف قال الامام القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة المدركة في العضلات المحركات للاعضاء وهي قبل الفعل وقد تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير وهي مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام وعلل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير والمعتزلة ارادوا بمجرد القوة العضلية فهذا وجه الجمع بين المنهيين انتهى كلامه ملخصا ومفصلا وهذا التحقيق في غاية الجحوة وقد يرد عليه ان الاشعري لا يقول بتأثير القدرة للحادثة واجيب بان معنى التأثير هو السبب العادي واما امتناع بقاء الاعراض في دفع ما يرد على قوله ولا تقبله فمبنى على مقدمات صعبة البيان اي يصعب اثباتها وتقرير الدليل ان العرض لو بقى لقيام البقاء به البقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال وهي ثلاثة احدهما ان بقاء الشيء امر محقق اي موجود زائد عليه اي بقاء الشيء عرض قائم به وهذا محال لان بقاء الشيء عبارة عن وجوده بالنسبة الى الزمان الثاني وليس امر زائد على وجوده والثانية انه يمتنع قيام العرض بالعرض وهذا ممنوع ايضا لان القيام ليس هو التميز حتى يقم العرض لا يتميز به غير كمال القيام هو الاختصاص الناعت والثالثة انه يمتنع قيامها اي قيام العرض وبقائه معا بالمحل وهذا محال لاننا نقول السواد وبقائه كلاهما قائمان بالجسم وليس البقاء قائما بالسواد حتى يلزم قيام العرض بالعرض واعلم ان للشيخ واصحابه دليلا اخر على ان القدرة مع الضعل قبل الفعل محال والا يمكن وجود الفعل قبل الفعل وزا باطل بالضرورة ولا شك ان المحال لا فائدة عليه ولما استدلك القائلون بكوز الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان ونارك الصلوة مكلف بما بعد دخول الوقت قبل اداء الصلوة فلولا بكر الاستطاعة متحققة في اي قبل الايمان والصلوة لزم تكليف العاجز وهو باطل لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اشار الى الجواب بقوله وَيَقَعُ هَذَا الْاِسْمُ يعنى لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب الالات والجوارح وملخص الجواب ان الاستطاعة تطلق على معينين احدهما القدرة وهو مقارنة للفعل ثانيها سلامة الاسباب هي قبل الفعل والتكليف اتع على المعنى الثاني كما في قوله تعالى ولقد على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل لا يتم وقوع هذا الاسم على السلامة اذا الاستطاعة صفة المكلف ولذا يقال مكلف مستطيع وسلامة الاسباب الالات ليست صفة له اي للكلف بل السلامة صفة الاسباب الالات فكيف يصح تفسيرها اي الاستطاعة بها بالسلامة قلنا المراد بها سلامة الاسباب الالات سلامة الاسباب الالات له وهذا الاضافة تصير السلامة وصفا للمكلف والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يقال مستطيع يتصف بذلك اي بسلامة الاسباب الالات له حيث يقع هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركيبه لا يشتق منه اسم ناعل يعمل عليه بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف تعهد اي تتوقف على هذه الاستطاعة

هذا من تمتع الجواب التي هي سلامة الأسباب والآلات الاستطاعة بالمعنى الأول أي القدرة التي بها الفعل وخلصه الجواب ما افاد  
 بقوله فان اريد بالعجز في قولهم لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلان لم استحالة  
 تكليف العاجز بهذا المعنى بل المحال تكليف العاجز بالمعنى الثاني وان اريد عدم الاستطاعة بالمعنى الثاني فلان لم لزوم أي لزوم  
 تكليف العاجز ليجوز ان يحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل اعترض عليه بان  
 الفعل بدون حصولها محال فيلزم التكليف بالمحال وعوض بان الفعل معها واجب لا متناع تخلف المعلول عن العلة التامة والواجب  
 غير مقدور لعدم التمكن من تركه فيلزم التكليف لغير المقدور ايضا قال الشارح في التلويح والتحقيق في الجواب انه قبل مباشرة الفعل  
 مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبلي امتناع الفعل في هذه الحالة لعدم العلة التامة لا ياتي في كونه مقدور بمعنى صحة تعلق قدرته  
 واولاده وانما الممتنع تكليفه لا يطاق بمعنى كون الفعل مما لا يصح تعلق قدرته العبد به انتهى ملخصا واجاب بعضهم بوجه آخر وهو  
 ان تكليف الكافر في الحال انما هو بايقاع الايمان في المال ودفعه بانه يلزم ان لا يكون عاصيا بالكفر اما قبل الايمان فلعدم  
 للتكليف اما بعده فللافضل واجاب بعضهم بوجه آخر وهو انه يكفي في التكليف كون الفعل مما يتعلق به القدرة في الجملة كما يماز الكافر  
 لا يخلق الجسم والصعود الى السماء وقد يجاب عنه عن قولهم لو كان الاستطاعة مع الفعل لا قبله لزم تكليف العاجز بان القدرة صالحة  
 للضدين أي القدرة الواحدة يجوز صرفها الى الكفر والايمان وايضا الى الطاعة والمعصية عند ابي حنيفة الامام الاعظم حتى قال  
 ان القدرة للمصرفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف الا في التعلق وهو لا يجب الاختلاف  
 في نفس القدرة ومثله بوضع الجبهة على الارض فانه حقيقة واحدة فاذا صرف الى الله سبحانه كان طاعة واذا صرف الى الصنم  
 كان معصية فالكافر حال كفره قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضع باختياره صرفها الى الايمان المكلف  
 به فاستحق الذم والعقاب فحاصل الجواب ان الكافر حال كفره ليس بعاجز عن الايمان لان القدرة التي صرفها الى الكفر صالحة  
 لان يصرها الى الايمان ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل فهذا الجواب ان كان دافعا لدليل الخصم  
 لكنه تسليم مدعى لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة فوجد الاستطاعة قبل الفعل فان اجيب عن  
 لزوم التسليم بان المراد أي مراد الجيب ان القدرة وان صحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحد هما لا تكون الامعة حتى  
 ان ما أي القدرة التي يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة بهما وانفس  
 القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين أي حاصل جواب بعض المنفية عن استدلال المعتزلة ان القدرة المطلقة  
 متقدمة والمحصية بفعل او ترك مقارنة فمناط التكليف هي الاولى فلا يلزم تكليف العاجز مرادنا من قولنا الاستطاعة مع  
 الفعل هي الثانية لا المطلقة فلا يلزم تسليم كلام الخصم قلنا هذا أي كون القدرة من حيث تعلقها بالفعل لا تكون الامعة من حيث  
 تعلقها بالترك لا تكون الامعة مما لا يتصل فيه نزاع من الخصم لان القدرة من حيث هي مقارنة لا تكون الامعة بل هو لغو من  
 الكلام بمنزلة قولك المقارن مقارن واوثر على قولنا ما نفس القدرة او لا بانه يخالف ما عليه الاشاعرة من انه لا قدرة قبل الفعل



أصلاً وثانياً بأنه ليس في العبد قدان مطلقاً ومتعلقة واستدل المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل بوجوه أخر أحد هان القدرة  
 وكونها مع الفعل متناهيان لأن القدرة يلزمها أن يحتاج إليها الفعل في خروجه عن العدم وكونها مع الفعل يلزمه أن يستغنى الفعل  
 عنها فلا نصار موجي فلا يحتاج إلى ما يخرج عن العدم للزوم إيجاد الموجي واجب بان الحال إيجاد الموجي بإيجاد سابق لا بهذا  
 الإيجاد ثانياً لو لم تكن القدرة الأمر الفعل لزم ما قدم العالم أوجدت القدرة الألهية اجيب بان الكلام في القدرة للحادثة أما  
 القدرة الألهية فقد يمتد وتعلقها حادثة وهي مخالفة لماهية القدرة للحادثة وقد يجاب بان الفعل في الأزل لا يمكن فلا يتعلق به  
 القدرة وأورد عليه أنه تسليم لتقدم القدرة وإيضاح لا يستحيل إيجاد زيد قبل وجوه زمان متناهة فيرد الاعتراض ثالثاً لو جاز تعلق القدرة  
 بالفعل حال وجوه بل جاز حال بقائه وهو حال اجيب بعدم الاستحالة بل يبقى الفعل ببقائه وعلته واعلم ان في القدرة إيجاباً مشحذة  
 نريد ان نذكرها مجتمعة الأول اختلف المتكلمون في حقيقة القدرة فالشاعرة على انها صفة وجوهية يحصل معها الفعل بد  
 عن الترك والتترك بدلا من الفعل وقال بشر بن معتمر المعتزلي هي سلامة الأعضاء عن الأانات في امر عديم فمن ادعى انه صفة  
 وجوهية فعليه البيان واختار الامام في المحصل مذهب زعم بعض المعتزلة انها عبارة عن بعض القادر فالقدرة على لبطش هي  
 اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وقال بعضهم بعض المقدراى المادة المنفصلة وكلا القولين ظاهر الفساد سيما الأخير  
 الثاني المنوع عن الفعل كالمقيد هل هو قادر عليه فالشاعرة لا اذ القدرة مع الفعل والمعتزلة نعم الضرورة الفارقة بين  
 الزمن والمقيد من حصول الفعل عند ارتفاع المقيد قلنا فكذا لك الزمن عند ارتفاع الزمان الثالث هل يخلو القادر  
 عن جميع مقدراته فالشاعرة لا اذ القدرة مع الفعل وابوهاشم المعتزلي نعم وقال الجبائي يجوز عند ما نعو وان لم يكن مانعاً  
 للخلوع عن المقدور المولد ون المباشر الرابع هل يتعلق القدرة للحادثة بما في غير محلها فالشاعرة لا والمعتزلة نعم بالامارات كالقطع  
 بالسيف الخامس الاشاعرة على ان العجز ضد القدرة فهو عرض موجي مستدلين بالفرق الضروري بين الزمن والمقيد  
 ففي الزمن معنى موجي ليس في المقيد المقيد خال عن الضدين كالهواء عن السراج والبيض وقال ابوهاشم عدم الملكة  
 واما التفرقة فعدم القدرة في الزمن وجوهها في المقيد السادس قال الاشعري العجز كالقدرة انما يتعلق بالموجود ولا يسبق  
 المعجوز عنه خلافاً للمعتزلة فعلى الاول يكون كالزمن عاجزاً عن القعود الموجود لا اضطراراً اليه لاعن القيام المعدوم لان التعلق  
 بالمعدوم خيال يحض لا يعبأ به السابع هل لنوم ضد للقدرة والمعتزلة وبعض الاشاعرة لا اذ الافعال المتقنة قد تصدر  
 عن التائم ولكن لا علم له بما لمصادرة النوم العلم وقال الأستاذ نعم وهذه الافعال غير مقدرة للتائم بل هي بمحض خلق الله سبحانه  
 بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في التكليف قال المم ولا يكلف العبد بما ليس في وسعهم اعطاه الله اعلم ان ما لا يطاير ثلثة  
 اقسام القسم الاول المحال لذاته يجعل الحادث قديماً والقديم حديثاً ولجميع بين المتناقضين والمجهول على انه لا يجوز التكليف به  
 ولا يقع وادعى بعضهم الاتفاق عليه وهو محل بحث فان كثيراً من الاشعرية صرحوا بجوازهم مستدلين بان لا يقبح من الله شيء  
 وازفعله لا يستدعى غرضاً وعارضهم مانع الجواز بان الممتنع لذاته لا يمكن ان يتصور فالحكم عليه بجواز التكليف محال لانه فرع

تصوه فاجاب المجنون بانه لو تم لا احتمال للحكم عليه بامتناع التكليف ايضا بل زعم بعض الاماجد منهم ان التكليف به اقم القسم الثاني ما يمكن في نفسه ولكن لا يصدق من العبد في العادة كالطيران في السماء وقلب الجبل ذهبا وخلق الجسم اختلف فيه فالجمهور على انه يجوز ولا يقع اما الجواز فلا يقيم من الله شيئا واما عدم الوقوع فبالاستقرار والمعتزلة على انه لا يجوز اصلا لانه ظم القسم الثالث ما يمكن عادة من العبد لكن قد سبق علم الله تعالى واهل بيته تعالى بان لا يصدق عنه كايان ابي جهم واجمع الكل على ان التكليف به واقع بل لتحقيق ان لا يصدق هذا القسم كما لا يطاق فهذا تحريم محل النزاع سواء كان ما ليس في وسع متمنعا في نفسه كجمع الصديق وهو القسم الاول او متمنعا في نفسه كخلق الجسم وهو القسم الثاني واما ما يتمنع لا بنفس بل ببناء على ان الله تعالى علم خلافة كايان الكافر طاعة العاصي وهو القسم الثالث فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدرا للمكلف بالنظر الى نفسه وامتناعه بالنظر الى ان تخلف العلم الالهي محال كما يمنع امكانه في نفسه ثم عدم التكليف اي وقوعه بما ليس في الوسع متفق عليه في دعوى الافاق نظرا لما اذكاره فلان الشارح قال في التلويح ان التكليف بالقسم الثاني غير واقع عند الجمهور خلافا للاشعري واما ثانيا فلان امام الحرمين والامام الرازي وغيرهما ذهبوا الى وقوع التكليف بما ليس في الوسع حتى القسم الاول واثوى استدلالهم ان ابا جهم مكلف بالايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به من جملة ما جاء به انه لا يؤمن فقد كلف في ان يصدق الشارع في ان لا يصدق وهذا جمع بين النقيضين وهو متمنع لذاته واجيب عن دليلهم بوجه واحد هاما اختارة البيضاوي في منهاجته هو ان لا نسلم انه امر بالايمان بعد ما نزل انه لا يؤمن وفيه عندي ان العاقل مكلف مادام حيا ثانيا هاما اختاره الفاضل المراغب في شرحه هو ان لا نسلم انه كان ماضيا بجميع ما نزل بل بما يتعلق بالتوحيد الرسالة وفيه عندي انهم اجمعوا على ان الايمان هو التصديق بجميع ما نزل وان تكذيبه بعضه كفر ثالثا ما ذكره الشارح في التهذيب هو انه انما كلف تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه وانما امتنع لسابق العلم والاخبار فيه ان لا نسلم انه كلف بمطلق الايمان بل بالايمان المشتمل على جميع النقيضين رابعا ما صوبه يعقوب البنا في شارح التهذيب من ان الواجب على المكلف هو الايمان الاجمالي بان يعتقد ان جميع ما جاء به الشارع حق وللتلزم للمحال هو الملاحظة التفصيلية وفيه عندي ان صاحب الاجمالي اذا اطعم على امر مفصل وجب عليه الايمان به اللهم الا ان يدعى استحالة الاطلاق لا يتلزم منه جمع النقيضين خامسا ما اختارناه وهو ان الشارع لم يصحح بان ابا جهم لا يؤمن بل انما ورد فيه آيات غير مصرحة باسمه كقول تعالى ان الذين كفروا سوا ربهم ادندرتهم ام لم تندهم لا يؤمنون واما ما سبقه ثبتت يد ابي لهب فانما يدل على دخول النار هو غير مخصوص بالكفار فاخفظ واشكر بقي هنا بحث وهو ان بعض الاشعرية استدلوا على وقوع التكليف بالمحال بوجوده لا تساعدهم مطالبهم واما هي من القسم الثالث الذي لا نزاع في وقوع التكليف فاحدها ان الحق سبحانه كلف الكافر بالايمان مع سبق علمه بخلافه فهو تكليف بالمحال الثاني ان الاستطاعة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل لا معه الفعل بدو الاستطاعة محال الثالث انه لا تاثير لقدرة العبد بل الفعل مخلوق الله سبحانه ابتداء والفعل من غير القادر محال الرابع ان العلم والارادة القديمتين ان تعلقا بوجود الفعل فهو اجب او بعد منه فمتمنع ولا شيء من الواجب المتمنع بمقدور واجيب عن الكل الزاما بانها يتلزم ان يكون جميع

التكليفات تكليفا بما لا يطاق ولا يمكن ومطلوبكم هو اثبات ذلك في بعض المكلفات فادلتكم تناقض مطلوبكم وتحققنا ان ما ذكرتم  
 لا يوجب كون الفعل غير مطابق لما صر في بحث خلق الافعال والاستطاعة هذا ثم نرجع الى الشرح فنقول زعم المدق ان التكليف  
 بالقسم الاول لا يجزى وفتح عليه ان واد الشارح بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه هو القسم الثاني بدليل قوله فيما  
 بعد انما النزاع في الجواز لان القسم الاول ممنوع اتفاقا والثالث جائز اتفاقا ولا نزاع فيما وا قول الاحسن ان يراد باليس في الوسع  
 القسم الاول والثاني فانه اقرب الى ما ذكرنا من التحقيق بناء على عدم الاعتداد بالقائلين بوقوع لقلتهم اما توجيه كلام الشارح  
 بعدم الاعتداد بمن قال بجواز تكليف المحال لذاته فبعيد فان القائلين بجم غفير والله سبحانه اعلم لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا  
 وسعها و اعترض عليه بقصة الملائكة حين اراد الله سبحانه ان يظهر عليهم فضيلة ادم عليه السلام فعلم الله ادم اسماء الاشياء  
 كلها ثم عرض الاشياء على الملائكة وقال ابن سوني باسماء هؤلاء فاعترفوا بالعجز قال يا ادم انبئهم باسمائهم فاخبرهم ادم فاعترفوا  
 بغضله وتقرير الاعتراض انهم كفوا بالاسماء مع انهم كانوا غير عالمين بالاسماء وهذا تكليف بما لا يطاق فاجاب بقوله والاخر في قوله تعالى  
 انبئوني باسماء هؤلاء للتبجيز اي لاظهار عجزهم دون التكليف والفرق ان الامر في التكليف اض بوقوع المأمورية في التبجيز اض بعد م  
 وقوعه ههنا اشكال اخر وهو ان الصحابة كفوا بضبط النظرات والوساوس فشق عليهم فقالوا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نطق  
 هذا فامرهم بالدعاء فقالوا ربنا ولا تحمنا ما لا طاقت لنا به فنزلت لا يكلف الله نفسا الا وسعها فثبت ان التكليف بما لا يطاق قد وقع فاجاب  
 بقوله وقوله تعالى حكاية تميزا وحال او مفعول مطلق من غير لفظه اي حكاية عن دعاة المؤمنين ربنا ولا تحمنا ما لا طاقت لنا به عطف  
 على الدعاء السابق وهو قول لا تقبل علينا اصرا كما حملت على الذين من قبلنا ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق  
 من العوارض اي الحوادث اليهم من القحط والمرض وغلبة العدو والتكليف الشاقة التي نزلت على الامم السابقة كالتوبة بقتل  
 النفس والتطهير بقطع الثوب حاصل الجواب ان في تفسير الآية وجهين احدهما ما ذكر السائل وثانيهما انهم سألوا الامان عن  
 العوارض الثقيلة ونحوها في التفسير الثاني وهذا غاية ما تكلفنا في تصحيح كلام الشارح ولكن الحق ان هذا الكلام ليس في محله فان  
 الآية مما استدلوه على الجواز لا على الوقوع كما يظهر بمراجعة كتب الاصول الفسري لان الدعاء يدل على جواز الاعلى وقوعه وانما النزاع  
 في الجواز اي هل يجزى التكليف بما لا يطاق ام لا فنفع المعتزلة بناء على القبح العقلي قالوا تكليف العاجز قبيح في نظر العقل والله سبحانه  
 منزعه عن القبائح والعقل عندهم قد يستعمل بمراد من الشؤ وقبحه قال الاشعرية لا يدرك الحسن القبح الا بالشرع والمعلوم من  
 بعض عباراتهم ان هذا الحكم مطلق ونفصله المحققون منهم نقل الحسن القبح يطلقان بثلاثة معان الاول صفة الكمال النقصان  
 كالعلم والجهل ثانيها موافقة الغرض ومخالفة كحصول المطلوب لا حصوله ثالثها تعلق الثواب العقاب اجلا فالاولان قد يدركهما  
 العقل اتفاقا بين الاشعرية والمعتزلة والثالث هو محل النزاع كذا في المواقف التوضيحية وغيرها ولكننا في كثير من ... واعلم ان الاثمة  
 الماتريديية وافقوا المعتزلة في عقلية الحسن القبح كما في وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم عند رؤية المعجزة وحرمة تكذيب  
 فانه لو توقف على الشرع لزم الدار والتسلل وحرمة الاشرار بالله ونسبته ما هو شنيع في نظر العقل والله سبحانه على من هو

عارف بصفات كماله ولذلك ذهب الى ان التكليف بما لا يطاق غير جائز مستدلين بان لا يليق من الحكيم كما في توضيح الاصول  
 وجوزة الاشعري قال الشارح في التلويح لم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال ولكن نسب اليه لاصليين احدهما انه قال لا  
 تاثير لقدة العبد في افعال بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداءً ثانيهما ان القدة مع الفعل لا قبله التكليف قبل الفعل لا مع  
 انتهى وزيفه المحققون بانه يلزم ان يكون جميع الكليفات الشرعية تكليفاً بالمحال واقفاً عند الاشعري وهذا ما لم يقل به  
 احدٌ ايضاً لا يصح قول الشارح ان عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه انما النزاع في الجواز لمنعه المعتزلة وجوزة الاشعري  
 انتهى لانه لا يقبل من الله شيئاً هذا اصل عظيم عند الاشعري مستدل بان المالك قد التصرف في خلقه كما شاء وقال الماتريدية  
 والمعتزلة لا يجوز ان ينسب الى الله سبحانه ما يستقبحه العقل وهذا الخلاف متفرع عن الخلاف في عقلية الحسن شرعية فقال  
 للماتريدية والمعتزلة صدق القيمة عن الله سبحانه بغير عقلا فيجب تنزيهه وقال الاشعري العقل لا يعرف الحسن والقبح وشنع  
 صدق الشرعية في التوضيح على الاشعري في ذلك فقال من علم انه غير نعمة الله في كل لحظة ثم ينسب من الصفات الى افعال اليه  
 ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة فلم يتيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد برهن على سخافة عقله ووجوه  
 عصمنا الله عن الغوية انتهى ملخصاً وقال الشارح في التلويح معترضاً على صدق الشرعية ان هذه العبارة عند الاشعري  
 كسر باب او ظنين في باب وقد يستدل بقول تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها على نفى الجواز جواز التكليف بما ليس في الوسع  
 وتقريره انه لو كان جائزاً لما لزوم من فرض وقوعه محال ضرورة اذا استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم تحقيقاً لمعنى اللزوم  
 فإلزام اللازم لو كان محالاً والمملزوم يمكنه الجواز وجوب الملزوم بدو اللازم وهذا ينافي تحقق اللزوم لكنه لو وقع التكليف بما لا  
 يطاق لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة اى شئ غريب عن قبيل الالغاز والمغالطة في بيان استحالة  
 كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته واختياره بعدم وقوعه حلها اى نعم هذه النكتة وللحل في اصطلاح النظار تعيين موضع  
 الغلط من المغالطة وزعم بعض المحشين ان الضمير عائداً الى التقرير لانه مصدر كروئوث انما لا نسلوان كل ما يكون ممكناً  
 في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال يجوز ان يكون ممكناً في نفسه متمنعاً بالغير مثله بالعقل الاول فانه يمكن في نفسه مع  
 انه متمنع بالغير هو الواجب تعالى لان تخلف المعلول عن العلة التامة محال وانما يجب ذلك اى يجب عدم لزوم المحال  
 من وقوع الممكن لو لم يعرض له لذلك الممكن الامتناع بالغير الا اى وان عرض له الامتناع بالغير يجوز ان يكون  
 لزوم المحال بناءً على الامتناع بالغير لا بناءً على امتناعه في نفسه قيل كازتامة وبناءً مفعول له الا ترى ان الله تعالى لما  
 اوجد العالم بقدرته واختياره فعده اى عدم العالم ممكن في نفسه لان العالم ليس واجب الوجود لذاته مع انه يلزم  
 من فرض وقوعه اى وقوعه عدمه تخلف المعلول التخلف باس مانع عن العلة التامة وهي جملة ما يتوقف عليه وجود  
 المعلول وهو محال لانه يلزم ان يكون صدر المعلول عن العلة في وقت دو وقت ترجيحاً بالبرحم وهو باطل والحاصل ان  
 الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امره على نفسه فلا يتم انه لا يتلزم المحال بسم الله

الرزق الرحيم الكلام في التوليد اتم ان الاثر المرتب على فعل العبد كالقتل المرتب على رمي السهم يسمى مولدا واصدا هذا الفعل يسمى  
 توليدا وهو محذور والله سبحانه عندنا وللعبد عند جهنم المعتزلة قال المص وَمَا يُوجَدُ مِنَ الْأَلَمِ بَيَانُ مَا الْمَوْصُولَةُ فِي الْمَضْرُوبِ  
عَقِيبَ ضَرْبِ إِنْسَانٍ وَمِنَ الْأَلَمِ فِي الزَّجَاجِ بِالضَّمِّ بِالْفَارِسِيَّةِ شَيْثُ عَقِيبَ كَسْرِ إِنْسَانٍ تَيَدِبُنْ لَكَ أَي بِالْإِنْعَانِ مَعْرَانِ  
 حال التوليد في افعال الحيوانات كلها على السواء ليصلح المولد كالالم والانسار محلا للخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة في انه هل  
 للعبد فيه صنع ام لا يريد ان عادتهم جرت في البحث عن مولدات فعل العبد لما ان بعض ادلة هذا البحث يخص فعل العبد  
 كقول المعتزلة لو لم يصد القتل عن العبد لم يؤخذ بالقصاص في الدنيا والعذاب في العقبى ولم يكلف بالجهد فلذا قيد المص بالانسان  
 ليكون على طبق كلامهم وَمَا أَشْبَهَهُ أَي الْمَذْكُورُ مِنَ الْأَلَمِ وَالْكَسْرِ كَالْمَوْتِ عَقِيبَ الْقَتْلِ كُلِّ ذَلِكَ تَخْلُوقُ اللَّهُ تَعَالَى خَيْرَ اللَّيْسَةِ لِمَا بَرَّ  
 ان الخالق هو الله تعالى وحده في بحث خلق الافعال من قوله تعالى خالق كل شئ وقوله تعالى ان من يخلق لمن لا يخلق وان كل الممكنات  
 مستندة اليه تعالى بلا واسطة وهذا مذهب الاشاعرة فالحراق ليس فعل النار لان فعل الله سبحانه بواسطة النار بل هو فعله تعالى  
 بلا واسطة ولكن جرت عادة باحداثة عند ماست النار وديلتهم المنتهون عليه ان المصحح يكون الشئ مقدر الله سبحانه هو امكانه و  
 مصحح كونه تم موجلا هو قدرته فنسبة جميع الممكنات الى القادر سبحانه على السواء فتخصيص بعضها بالصدر عنه بواسطة وببعضها بلا واسطة  
 ترجيح بلا مرجح ومن اصح الدلائل عليه نصوص الخلق نحو خالق كل شئ اذ المتبادر من الخلق هو الايجاد بلا واسطة وصرف النص عن الظن  
 لا يجزى بلا ضرورة وادعى على الشارح ان الاستناد بلا واسطة لم يعلم مما اقول هو ان لم يصرح به فيما سبق لكن قد ذكر ما يفيد في شرح  
 قوله لا يخرج من علمه قدرته شئ وفي بحث خلق الافعال من الآيات والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى الظاهر ان  
 المراد الافعال معتزقا ويجوز ان يراد افعال العباد فيراد ببعض افعالهم ما صدق بالاختيار فان حركة المرئيش مستندة الى الله سبحانه  
 باجماع الكل فكلى ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر او فعله الاخر فهو بطريقه للباشرة والاى وان كان صادرا  
 عنه بتوسط فعل بطريق التوليد والفرق ان ما كان العبد قادرا على عدم حصوله فهو مباشرة وما لم يقدر على عدم حصوله بعد استعمال  
 سببه فهو مولد ومعناه اى معنى التوليد ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد يوجب حركة المفتاح فالاولى بالباشرة والثانية  
 الثانية بالتوليد عندى ان هذا كلام ظاهري والتدقيق ان فعل الباشرة هو حركة العضلة اما حركة العضو فمن توليد كما لا يخفى على  
 العارف بالتشريح فالالم يتولد من الضرب والانسار من الكسر ليس اى الالم والكسر قال بعضهم اى الفعل المباشر والمولد مخلوق  
 لله تعالى بل للضارب الكاسر انتهى كلام المعتزلة وعندنا لكل بخلق الله تعالى واعلم ان المعتزلة اختلفوا في المولدات فذهب النظام  
 الى مذهب الاشاعرة مستدكابان الراعى قد يموت ثم يصيب سهمه فيقتل فلو كان القتل من فعل الراعى لم يتحقق بعد موته و  
 قال بعضهم للمولدات فعل العبد لو كان معدوما وهو سفسطة وذهب ثمانية بن اشرس الى انها حوادث لا يحدث لها رهبون  
 البطلان وزعم ضرابه سفسط ان المتولد ان كان في محل تدرة الفاعل فهو من فعله ايضا كالعلم الحاصل بالفكر وان كان في غير محلها  
 فما وقع على وفق اختياره فهو من فعله ايضا كالقطع وما لم يقع على وفقه فليس من فعله كالحركة في الجسم المرعى واستدلوا على ان المولدات

من العبد بوجوه الأول انبجدها مختلفة باختلاف قدة العبد كالام من ضرب الرجل القوي والضعيف وحركة الحجر من  
 دفع رجل قوي وضعيف الثاني لو كانت من فعل الحق سبحانه لجازان بحرك النملة جبلا عظيما وان لا يستطيع الرجل القوي  
 حمل مثقال وذا سفسطة اجيب عنهما بان العادة الالهية جارية باحداثها على حسب قدة الحيوان الثالث ورح التكليف امر او  
 نهي بالمولد كالفعل المباشر فامر يقتل الكافر نهي عن قتل المسلم فلولا انهما من فعل لم يصح هذا التكليف كما لا يصح بايجاد الجواهر  
 اجيب بان التكليف بدعي وجود الفعل كالتصديق الاختيار واولا الاسباب الرابع انها مستندة الى العبد حقيقة بلا جرح نحو  
 قتل زيد عمر اجيب انه امر عرفي وكلامنا في الامر الحقيقي الخامس المدح والذم بالمولدات اجيب بانه قد يمدح ويذم بغير الفعل  
 كالحسن والقبح وذلك للحلية السادس ان دافع الحجر يجد يندفع بحسب قصد وارادته اجيب بانه للعادة الالهية ادعى  
 بعض المعتزلة كابن الحسين الضرورة قلنا يمكن باستدلال اخوانه من جمهور المعتزلة لا يصح للعبد في تخليقه اي المولد و  
 الأولى ان لا يقيد بالتخيل بل يقال لا يصنع للعبد فيه حتى يكون المعنى ان العبد ليس خالقا ولا كاسبا كما هو مذاهب اشاعرة  
 اما التقييد بالتخيل فيبهم ان الاشاعرة انما يذكرون كونه مخلوقا للعبد لا كونه مكسوبا وهذا خلاف الحق لان ما يسمونه  
 مولدات لا يصنع للعبد فيه اصلا لا تخليقا ولا اكتسابا اما التخليق فلا تتحالة من العبد اذ لا خالق الا الله سبحانه واما  
 الاكتساب فلا تتحالة اكتساب ما ليس قائما بحمل القدة اذ محل القدة ذات الضارب الكاسر والضرب والكسر لا يقومان  
 بمقابل بالمضرب والمكسور فلو كسبها القادر كان ذلك خلقا لا كسبا لما من الفرق بين الخلق والكسب وفي بحث كان يدل  
 على عدم الكسب في المتولدات التي لا تقوم بحمل القدة فقط وللطلب نفى الكسب في كل متولد ولو كان قائما بحمل القدة كما علم  
 بعد النظر اجيب بان الضرورة الوجوبية حاكمة بان حالنا بالنسبة الى القسمين على السواء في انه ليس شئ منهما مقدرا لنا  
 ولهذا اي لعدم كونها مكسوبة لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف الاعمال الاختيارية اعترض عليه بان عدم القدة على  
 الترك قبل مباشرة السبب ممنوع وبعده مسلم لكن الفعل لا اختياري ايضا كذلك فانه واجب بعد صرف الارادة والقدة و  
 الجواب هـ بسم الله الرحمن الرحيم - الكلاء في الاجل قال المم والقتول مبيت باجل اي الوقت المقدر لموته الاجل يطلق  
 على المدة وعلى اخرها وكلا المعنيين صحيح في كلام المم اي بانقضاء مدة حيوته او بحصول اخرها او في اخرها على ان الباء  
 للظرفية والتاخر حمل على التالي على وفق قوله تعالى اذا جاء اجلهم ولا نظروا واختلف في انه لو لم يقتل لعاش ام لا فذهب  
 الاشاعرة الى انه يجوز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت وذهب جمهور المعتزلة الى انه لو لم يقتل لعاش والا فلا يقبل  
 فانه اجيب بان الاخذ لكسبه المنه عن ذهاب البوالهذيل منهم الى انه لو لم يقتل لما تمت مستدلا بانه لو لم يموت كان القاتل  
 قاطعا لاجل قدة الله سبحانه فيلزم غلبة العبد اجيب بان عدم القتل انما ينص اذا لم يسبق العلم والتقدير بقتله فلا محال  
 لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى هذا هو النسخ والصحيح ان يقال من ان القاتل قد قطع عليه الاجل الذي قدرة  
 الله تعالى فالقاتل عندهم يكون مغيرا للتقدير لا الهوى وقع في بعض النسخ من ان الله تعالى من اجل القاتل قطع عليه الاجل

ولعل الأصل ناسقطة الناسخ منه والامداد افزودن در از كردن لنا از الله قد حكم باجال العباد على ما نعلم من غير تردد كما يتروك  
 بين اربعين وسبعين على تقدير القتل وعده اما اثبات الحكم فللنصوص القاطعة بان الكائنات مقدّاة واما نفي التردد  
 فلانه علامة للجهل وبيانه عطف على قوله باجال العباد او على قوله از الله تعالى على وهم ان قوله لنا في قوة ان يقال استد لنا  
 ومثله كثير هذا دليل ثان مقتبس من الآية اذا جاء اجلهم قال الله تعالى لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون  
 ساعة ولا يستقدمون اي لا يتأخرون عن الاجل ولا يتقدمون عليه ههنا بحثان البحث الاول ان الاستدلال غير صحيح  
 لما ترى عن ابن عباس والحسن ان المراد اجل لعذاب المتاصل للامة العاصية كما جرى على عادتهم ولا يصح ان يراد  
 وقت الموت لانه مقدّر لكل واحد من الامة فللامة اجل واحد اجيب بان كلام من التفسيرين مشهورا اما الافراد  
 فاما الارادة الجنسية واما لانه مضاف الى الجمع فكان ترك الجمع بين جميع افعاله البحث الثاني ان الاستدلال غير معقول اذا  
 جاء الاجل فلا معنى لنفيه اجيب بوجوه احدها للواحدى وهوان العرب تستعمل جاء للمقارنة يقال جاء الشتاء اذا قرب  
 ثانيا ان جملة يستقدمون مستانفة وفيه ان الاستيناف مع الواو غير ظاهر ثالثا انها عطف على مجموع الشرط والمجاز وبعبارة  
 اخرى عطف على مجموع القيد المقيد رابعها ان المقص المبالغة في انتفاء التاخير حتى انه مساو للتقديم في الاستحالة خامسها  
 ان مجموع قوله لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون كناية عن انهم لا يستطيعون تغييره سادسها ما اختاره الشارح في  
 شرح المقاصد هوان القيد اذا جعل جزءا من العطف عليه لم يلزم ان يشاركه المعطوف فيه او رده عليه بان هذا صحيح  
 ولكن في القيد المتأخر عن المعطوف عليه نحو جاء زيد يوم الجمعة وعمره في المتقدم نحو يوم الجمعة جاء زيد عمره فالمشاركة  
 فيه لازمة واجيب باننا اذا اعتبرنا القيد متأخرا حصل المطلوب ان كان متقدما في اللفظ واحتجت المعتزلة اي بعضهم  
 واما ابو الحسين اتباعه فقالوا المسئلة بديهية بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر ولو كان الاجل  
 قطعيا لم يكن للزيادة معنى وعن ثوبان قال قال رسول الله عليه وسلم لا يرد القضاء الا الدعاء ولا يزيد في العمر الا البر والاه  
 الترمذى ابن جبان والمحاكم في صحيحهما والبر الاحسان الى الوالدين وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من احب  
 ان يبسط في ريقه وينسأله في اثره فليصل رحمه واه البخارى والنسائ والتاخير والاثر للاجل وبيانه لو كان ميتا باجل لما استحق  
 القائل ذماني الدنيا ولا عقابا في العقبى ولا دية في الخطا ولا تصاصاني العهد اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا يكسب كسائر  
 المولدات والجواب عن الاول اي الاحاديث از الله تعالى كان يعلم من الازل انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين  
 سنة لكنه علم علما خاليا عن التردد انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة او رده عليه ان هذا اعتراف باجلين مقدّين كذهب  
 المعتزلة اجيب بان ليس المعنى ان عمره قد اربعين سنة على تقدير سبعين على تقدير بل المعنى انه قد سبعين بلا تردد  
 مع العلم بان استحق ما فوق الاربعين منها بسبب الطاعة فنبت هذه الزيادة التلك الطاعة بناء على علم الله انه لو لاها اي  
 الطاعة لما كانت تلك الزيادة فتسميتها بالزيادة مجاز واجيب بوجهين آخرين احدهما انها اخبار احاد لا تقاض القطعيات

ثانيهما ان زيادة العمر هي كثرة الخير والبركة اعلم المسئلة تغير القضاء من نزال الالام والحق الذي ل عليه الادلة القطعية من العقلية والسمعية هو ان تقدير كل شئ قد سبق من غير ان يقع فيه تبدل قط والا لزم للجمل واعتراض عليه بالظواهر والجواب المجمل عنها ان ما خالف الدليل العقلي المقاطع فهو مردود او ماول والتفصيل فنقول احدها حديث زيادة العمر بالطاعة وان الدعاء يرد القضاء واجيب بما ذكره الشارح ومخلصه ان السبب ايضا مقد كالمسبب بلا تردد وشك اما الزيادة والرد فيجاز عن السببية وهذا الجواب مستفاد من جناب النبوة صلى الله عليه وسلم حين سئل ان الالوية والرقى هل ترد قد الله تعالى فقال هي من قد الله رآه ثانيا قوله تعالى يحو الله ما يشاء وثبت عند امام الكتب كبر بعض المفسرين ان عند الله سبحانه كتابين يحوي ثبت امام الكتاب فلا يتغير الجواب بان الآلية وجوه اخر من التفسير كقولهم ينسخ الاحكام ويشبها او يحوي ذنوب التائب و ثبتت الحسنات مكانها او يحوي من صحائف اعمال العباد ما لا اجزاء عليه يترك غيرها او هيك قوم ادون قوم او بعد مرما يشاء ويوجد يبقى ما يشاء ما زلت جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير هذه الآية قال يحوي من الرق وي زيد فيه ويحوي من الالجل وي زيد فيه رآه ابن مردويه قلت خبر واحد لو سلم فاول بانه يقطع الرق والعمر مع توفر اسبابها الظاهرة من المكسب وصحة المزاج ويكثرهما مع فقد الاسباب الظاهرة لعدم الكسب كثرة الاسباب القاتلة ثالثها قوله عليه الصلوة والسلام ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا فيقر صبي من صبياتهم الحمد لله رب العالمين فيرفع عنهم العذاب اربعين سنة للجواب انه موضوع وفي سند واضعان كما ذكره السيوطي ولا يغرنك وقوعه في الكشاف والبيضاوي ففيها احاديث كثيرة موضعها باجماع المحدثين ولو سلم فعناه توفر اسباب العذاب عليهم وللناس في هذا المقام خرافات منها قولهم القضاء قسمان مبرم لا يتغير ومعلق يتغير والدعاء والدعاء انما يقع في الثاني والحق ان كل مبرم في الحقيقة محقق عن التبدل الا انقلب على تعالى جملا تعالى عنه ومنها قول بعض شراح البيضاوي ان القضاء المبرم اي يتغير مستد لا بحديث رفع العذاب للحتم المقضى بقراءة الصبي وقد عرفت انه موضوع ومنها قول بعض الصوفية انه لم يتصرف في المبرم احد الا الشيخ عبدالقادر جيلاني قدس سره العزيز ومنها ما يقال ان بعض المشايخ سئل الدعاء فقال قضى الامر على خلافه في القضاء الالهي ولكني اسأل الله تعالى فسأل فاستجاب لى غير ذلك من الابطال فاحفظ هذا التحقيق ولعلك تجد في سدة المنتهى ايسر منها والجواب عن الثاني اى ذم القاتل وعذابه ان وجوب العقاب الضمان اى اللدية على القاتل وكذا القصاص الذم وانما اكتفى بالاولين على سبيل التمثيل او ادراج الذم والقصاص في العقاب تعبدى التعبد هو اطاعة العبد ام السيد اى اطاعة الحق سبحانه لا كتابة المنوع عنه وهو مباشرة اسباب القتل وكسب الفعل كالضرب بالسيف الذي يخلق الله تعالى عقبيه الموت بطريق جرى العادة وههنا بحث وهو ان التعبد جواب مستقل وبحث قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون والاخذ بالكسب جواب آخر وجعل الثاني دليلا على الاول لا يحسن ولا يبعد ان النسخ اسقطوا كلمة التزويد ويمكن ان يجاب بانه ليس تعبدى محضاً خارجاً عن مقتضى العقل ولا عقلياً محضاً فلذا جمعها فان القتل اى ضرب السيف فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلفاى هو مكسوبه وان لم يكن



مخلوق فنجن المواخذة لما ينأخذ بسائر الذنوب المكسوبة وههنا اختلاف آخر بين الأشاعرة والمعتزلة وهو أن الأشاعرة على أن  
 موت المقتول مخلوق والله سبحانه والمعتزلة على أن مخلوق العبد لأن متولد من فعله فمن عليهم بقوله والموت عرض قائم بالميت  
 مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا انسابا وإنما ذكر قيامه بالميت تنبيها على أنه غير مكسوب العبد لما سبق أن الكسب لا  
 يتعلق بما ليس قائما بالقادر أما الدليل على نفي الخلق فواضح من الشمس إذا خالق الحق سبحانه ثم اعترض الشارح على المشائخ والمعتز  
 معارقال ومبنى هذا الاختلاف أي كون الموت عرضا مخلوقا للحق سبحانه ومخلوقا للعبد على أن الموت وجودي أي امر موجود  
 هو لا على أنه كيفية مضادة للحياة بل قول تعالى خلق الموت والحياة لا من العدم لا يكون مخلوقا ولا أكثر من المتكلمين على أن  
 عدمي وهو مختار الأشاعرة المتأخرين كالقاضي البيضاوي وصاحب الموافقات الشارح فالتقابل بين الحياة والموت عندهم تقابل  
 العدم والملكة فهو عدم الحياة عما من شأنه الحياة وقال بعضهم زوال الحياة عن الحي ورجح الشارح رحمه الله والسيد السند رحمه الله  
 عندي أن الأول أحسن لأن النطقة على الثاني لا تكون حية وفي القرآن كنتم أمواتا فأحياكم نعم المطابق للعرف العام هو الثاني و  
 قال شردمة عدم الحياة فيشتمل للمعادات ويكون التقابل الإيجاب والسلب ومعنى خلق الموت قدرة جواب عن الآية والعدم هو مقتد  
 كالموجود وان منع قلنا معناه قد أسبابه وههنا أبحاث غريبة البحت الأول وهو أن بعض الفقهاء ذهب إلى أن الموت جسم  
 البحت الثاني احتج بعض المعتزلة على أن موت المقتول من فعل القاتل بأنه يقتل في الحرب الوف كثيرة ونحن نعلم بالضرورة أن  
 صوت للجمع العظيم من البشر دفعا بلا قتل من المحال العادية ودعربان الضرورة غير مسموعة ومثله يقع في الوباء والطاعون و  
 ناصف بعضهم فقال الموت في قتل واحد اثنين وما يقرب من ذلك فعل الحق سبحانه وفي الجمع الكثير من فعل العبد لأنه خارق  
 للعادة وخرق العادة لا يكون إلا المعجزة وهذا في زمن الأنبياء عليهم السلام خاصة فلودفع بدن العاجز لبطل دلالة المعجزات  
 وهذه التفرقة في غاية السخافة لا توجب نسبة القاتل إلى المقتول في الحالين على السواء والخارق قد تقع بدن العاجز كما لا يستدبر  
 والكرامة والنبي يميز بالتحدثي دعوى النبوة والأجل واحد أي الوقت الذي تداه الله لموت العبد أحد وهذا باتفاق الأشاعرة  
 وجهي المعتزلة إلا أن الأئمة وقوع الموت الإنيهم يجوزون وقوع الموت قبله كما في المقتول لا كما زعم الكعبي أحد المعتزلة وهو أبو القاسم  
 البلخي كما في شرح القاصد أن للمقتول جليل قد هما الله سبحانه أحد هما القتل وثانيهما الموت وإن لولم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو  
 الموت والمقتول عنده ليس بميت زعمنا من الموت من فعل الله تعالى والقتل فعل العبد ولا كما زعمت الفلاسفة أن الحيوان  
 أجل طبعيا وهو في الإنسان مائة وعشرون سنة وهي لانه مقتضى الطبيعة الإنسانية هو وقت موته بتحلل رطوبة أي  
 بسبب زوالها وانطفاء حرارتها الانطفاء فروردن آتش الغريزيتين أي المخلوقتين من أصل الفطرة ويقابلها الحرارة والرطوبة  
 الغريبتان العارضان المولدتان للأمراض والمراد التحلل والانطفاء بلافة وإجلا اختراعية أي قاطعة للحياة والاختراة القطع  
 بحسب الآفات كالهدم والغرق والحرق والقتل والأمراض اعلم أن الرطوبة الغريزية هي رطوبة الدم الصالح ومعدتها البطن  
 الأيمن من القلب ويأتيها المد من الكبد كل لحظة والحواثة الغريزية معدتها البطن الأيسر من القلب وينصب الدم الصالح من

البطن الايمن في الايسر كل ساعة ويصير يعمل للحرارة الغريزية بتجارات الطيفاء يسميه الاطباء بالرحم للحيوان المتحرك في الشرايين فالرطوبة كالزيت والحار كناف القليلة وهي السبب القريب للحيوة فاذا كثرت كان البدن قويا فاذا اقل تولد لها في البدن عرض الضعف اذا انصرفت جوار الموت ثم انصرامها قد يكون للاراض والعوارض وهو الموت الاختراحي كانفطاء السراج بالريح وقد يكون لضعف القوى بالهمم لما تقر ان القوى للجسمية تؤن الى الاخلال بعد المدة وذلك بوجهين احدهما ان البدن مركب من العناصر الاربعة المتخالفة الا مزجة وثانيهما ان الحركات دائمة على البدن وهي محللة للتركيب مجففة للرطوبات هو الموت الطبيعي كانفطار السراج بانها الزيت واشتهر فيهم انه على راس مائة وعشرين سنة ولا دليل لهم الا الاستقرار الناقص او اثر عليهم قوله تعالى ولقد ارسلنا نوحا الى قومه فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فاجابوا بان سنواتهم اقل اياما من سنواتنا وهذا تكلف الظاهر ان الاقدمين ارادوا ان مائة وعشرين هو اقصى العمر في الغالب لم يقصدوا التحديد عندنا في هذا المقام تحقيق وهو انه قد عرف بالتجارب الطبية ان الرطوبة والحرارة الغريزيتين من الاسباب العادية للحيوة وانها لا يتزالا تنقصا بعد سن الشباب وان الاكثر انصرامها في حول الثمانين المائة وعشرين على حسب ضعف التركيب قوة وهذا في معظم المعمور وفي هذه الامة مع جواز ان تختلف البلاد والازمنة في طول الاعمار وتقصرها وهذا لا يخالف شيئا من اصول الشرع كقولك هذا الزيت يصلح ان يوقد ثلث ليال وانما ابطال للشارح قول لفلاسفة لانهم يزعمون انه اذا لم يعرضه الاوقات استحالة الموت قبل مائة وعشرين ويستحيل للحيوة بعدها وهذا يصادم الاصل الشرعي لان الفاعل المختار يصح له ان يفعل ما شاء بلا سبب ومثل هذا التحقيق يندفع كثير من التشوشات بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الرزق هو الكسر النصيب مصدر بمعنى اعطى النصيب لذا قالوا في قوله تعالى رزقناه رزقا حسنا انه مفعول به او مفعول مطلق هكذا اختارة البيضاوي مستندا لا بقوله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اي تجعلون نصيبكم من القران التكذيب فيه نظرا لان يصحح في معناه وتجعلون شكر رزقكم كما هو المأثور وقال العلامة اكل الدين بن محمد في شرح الكشاف اصل مصدر بمعنى الاخراج وشاع في اللغة اولا على اخراج حظ الاخر حتى ينتفع به ثم شاع لغة وشرعا على اعطاه الله تعالى للحيوان ما ينتفع به على ما اعطاه الله كاطلاق الخلق على المخلوق قال المصنف الرزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى اي يرسله بيلغه الى الحيوان فيأكله يشربه وانما سكت عنه لظهوره بالمقايسة او لان الاكل قد يطلق بحيث يشتمل هذا التعريف ما خوخ من المواقف او رزق عليه قوله تعالى وما رزقناهم ينفقون اذ للمأكل يستحيل ان ينفق ويجاب بان المنفق يسمى رزقا مجازا وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما قيل لم يذكر المكروه لانه في حكم الحرام قلت لا حاجة اليه لانه ليس بصدد المحصر وهذا التعريف اولى من تفسيره اي الرزق وعدل عن لفظ التعريف لانه انساب بالتعريفات اللفظية ولانه تفسير لما وقع من لفظ الرزق في الآيات بما يتغذى به الحيوان ما كولا او مشرف بالخلة عن الاضافة اي اضافة الرزق الى الله تعالى مع انه اي الاضافة معتبر في مفهوم الرزق وذلك لان سبب النزاع في المسئلة هو الله سبحانه اضاف الرزق الى نفسه لحواله هو الرزاق فزعم المعتزلة ان الحرام لو كان رزقا لكان

مما ساقه تعالى الى العبد واللازم باطل لانه يلزم نسبة سوق الحرام الى الله سبحانه وهو قبيح ولا يلزم ان يكون اكل الحرام  
 معد رافدا لا يقهر منه شيء والاكل يوجب بالكسب فظهر انه لو لم ينسب الرزق الى الحق سبحانه لم يكن نزاع بين الفريقين لان  
 الحرام مما يتغذى به فهو رزق بهذا المعنى عند المعتزلة ايضا وانما اكتفى بالاولوية لانه الاضافة معلومة من الخارج فلا ضرورة في  
 ادخالها التعريف واعلم ان للاشاعرة في تفسير الرزق اقوالا والذي ذكره الشارح هو الملائم للكلام المعنى فيما بعد فاحدها انه  
 كل ما انتفع به حي سواء كانت بالتغذى او غيره قال السيد السند هو من ذهب الاشاعرة وقال الامدي هو المعتمد خلافا  
 لمخصص المتغذى وادرس عليه اولابانه يلزم ان يكون العارية رزقا وثانيا ان يجوز ان يأكل شخص رزق غيره بجواز ان ينتفع  
 احدهما باللبن تطولا والاخر شرها واجيب بالتزامه لقوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون لكن لا يلائم قول المعز ولا يأكل انسان  
 رزق غيره الثاني ما ساقه الله الى الحيوان فانفع به فهو مختار الشارح في التهذيب هو الاول وفضل منه لاشتماله على الاضافة  
 الثالث انه شيء خصه الله تعالى بالحيوان وممكن من الانتفاع به هو مختار البيضاوي وهو اعم من الاول لعدم اشتراط الانتفاع  
 بالفعل ويرد عليه ان ما كولى لذاب رزق ولا تخصيص وعند المعتزلة للحرام ليس رزق لانهم فسروا تارة بمملوك اى المجهول  
 ملكا والمبايع هو الله تعالى فالتفسير مشتمل على الاضافة ياكل المالك ادر عليه اولا المصوب والمسرقة اذا اكلها من يملك شيئا  
 اخر دفعه ظاهر بان المراد مالك الماكول وثانيا خمر المسلم وخنزيرة اذا اكلها وكذا خمر الكافر وخنزيرة عند من يجعلهم مخاطبا  
 بالفرع واجيب بوجه احد هان المراد بالمملوك المجهول ملكا بالاذن الشرعي ثانيا ان المعتزلة لا يسمون الحرام ملكا ثالثا  
 ان المراد هو الملك من حيث الاكل والنحر والخنزير ليسا مملوكين من حيث الاكل وتارة بما لا يمنع في الشرح من الانتفاع به  
 ذلك اى ما لا يمنع اكلها لا يكون الا حلالا اقلت يخرج مال المحبى قلت هو ممنوع من اذاعة الانتفاع به تصرف  
 فيه ليس انتفاعا بل اذاعة اقلت يدخل المباحات كحطب الصحراء مع انها لا تسمى رزقا واجيب بتخصيص الانتفاع بالاكل و  
 يرد عليه سمك البحر لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكله الذاب رزقا لانه لا ملك لها مع ان الذاب غير ضرر وقبح  
 باطل لغتد عرفا وشرعا لقوله تعالى وما من اية في الارض الا على الله رزقا ولها ويلزم على الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره ولم  
 ياكل للحلال اصلا وهذا في الطفل بان يرضع الشاة المفضية لم يرزق الله تعالى سبحانه اصلا واللازم باطل لوجهين احدهما  
 اجماع السلف قبل ظهور المعتزلة وهذا الوجه في المواقف وشرحه ثانيا قوله تعالى وما من اية في الارض الا على الله رزقا ولها رزق  
 النكرة بعد النفي مع من الاستغراقية يفيد عموم الحكم لكل اية وهذا الوجه في شرح المقاصد واجيب عن هذا الوجه بوجه اول  
 انه تمساق اليه كثير من المباحات لكن اعرض عن كسبها فيندفع الايراد عن التعبير الثاني قلت مدفوع بصبي غزى بالحرام  
 ولم يبلغ حد الكسب الثاني انما انتص حيوانا لم يرزق الله تعالى سبحانه اصلا فان الجنين يتغذى في الرحم بالدم وهو حلال  
 عليه لان الرزق كل ما ينتفع به فكونه متمكنا في الرحم رزق له ثم اذا تولد فانتفاعه بالهواء للتنفس رزق واجيب بان الجنين  
 ليس اية في الارض والتنفس لا يبيح رزقا لغتد عرفا وشرعا الثالث انه منقوض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما فما هو جوا بكم

فهو جوابنا واعلم ان بعض المحققين كالامام الرازي وغيره قرروا الكلام على وجه لا يندفع بهذه الاجابة وهو انه لو لم يكن الحرام  
 رزقا كان المتغذى بالحرام المحض في مدة لا يمكن البقاء فيها بدون الغذاء كشمعون مثلهما وقابالماكول والثاني باطل لان  
 قوله تعالى وما مزدابة في الارض الا على الله ثم قها يدل على انه تعالى متكفل بحصول جميع ما يعيش به الحيوان من الماكول  
 وغيره ومبنى هذا الاختلاف اي ان الحرام رزق عندنا لمعتزلة على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه  
 هـ رزق الله وحده قيل من عطف الازد على الملزوم وعندنا عطف تفسيري لانه شائع مشهور بخلاف الاول وعلى ان  
 العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وعلى ان ما يكون مستندا الى الله تعالى اي منسوب اليه لا يكون قبيحا ومركبا لا  
 يستحق الذم والعقاب فهذه مقدمات ثلث الاولى ان الرزق مضاف الى الله تعالى فقط الثانية ان اكل الحرام معذب الثانية  
 ان كل ما يضاف الى الله سبحانه فلا عذاب عليه والمقدمتان الاوليان اتفق عليهما الطرفان والثالثة محل الخلاف فاشتبهت  
 المعتزلة فقالوا لو كان الحرام رزقا لم يكن عليه عذاب وانكروها الاشاعرة ولذا خصها بالجواب فقال والجواب اذ ذلك لسوء مشورة  
 اسبابه باختياره اي الذم والعقاب على الحرام انما هو لان العبد كسبه بالاسباب المنوعة فهو من هذه الهيئة قبيح وازساقه  
 الله تعالى وبالجملة السوق حسن والسوق قبيح لما تقر من ان ارادة الله تعالى كفر الكافر حسنة والمراد قبيح ومزادلة الواضحة على  
 ان الحرام رزق حديث صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذ جاء عمر بن قرة فقال يا رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم ازل الله كتب على الشقوة فلا اراني اترق الا من وفي فاذن لي في الغنم من غير فاحشة فقال صلى الله تعالى  
 عليه وسلم لا اذ لك ولا كرامة كذبت اي عد الله لعد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزق مكان ما حل  
 الله لك من حلاله ثم اراه ابن ماجه وكل من يستوفى اي يستتم رزق نفسه حلالا كان او حراما فاذا مات لم يبق من رزقه  
 شيء لحصول التغذى بهما جميعا تقبيل لكون الحرام رزقا ولا يتصور اي لا يمكن ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره  
 رزقه لان ما قد ساء الله تعالى غذاء للشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكل غيره والا لزم الجهل والعجز تعالى عز ذلك وهذا  
 وجوب وامتناع بالغير اما بمعنى الملك فلا يمتنع اي اذا فسر الرزق بالملك كما هو رأي المعتزلة فلا يمتنع ان لا يأكل انسان  
 رزقه او يأكل غيره رزقه للحق عندي ان الرزق مستعمل بكل من تفسير الاشاعرة والمعتزلة ومن الثاني قوله تعالى وهما لرتقمهم  
 ينفقون والحمل على مجاز المشارفة مما لا ضرورة اليه بقى ههنا بحث السعر لم يذكره المقوم والسعر بالكسر تقدير قيمة الشيء طعاما او  
 غيره فان قل القيمة فهو رخص وان كثر فهو غلاء وهو عند بعض المعتزلة فعل العبد بالباشرة لانه اتفاق المتبايعين على  
 ثمن مخصوص وقال بعضهم من فعل العبد بالتوليد لان الغلاء من الاخراج الرخص من تركه وقال الاشاعرة هو فعل الله تعالى  
 وان كان له في الظاهر اسباب واقفة باختيار العباد وعن هـ

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الهداية والاضلال اعلم ان الله سبحانه وصف نفسه بالهداية في كثير من الآيات كقوله تعالى  
 ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء واختلف في تفسيرها فقال بعض الاشاعرة الهداية خلق الطاعة في العبد والاضلال

خلق المعصية فيه بناءً على أصلهم من استناد خلق الكل إلى الله تعالى وخالفهم المعتزلة زاعمين أن خلق الطاعة ينافي استحقاق الثواب وخلق المعصية ينافي استحقاق العقاب ايضاً هو قبيح ونسب الهداية ببيان طريق الصواب الاضلال بوجوده العبد ضالاً الى غير ذلك من التاويلات البائرة قال المصنف وَاللَّهُ تَعَالَى يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ بمعنى خلق الضلالة ولا هتدء عند المشاعر لانه الخالق وحده فتكون افعال العبد مخلوقة لله تعالى طامة او معصية وفي التقييد اي تقييد الاضلال و الهداية بالمشية اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق كما زعمت المعتزلة لانه يبيّن الطريق عام في حق الكل من الضالين والمهتدين فيكون التقييد ضائعاً وقد اشار الحق سبحانه بقوله تعالى وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ الى ان البيان عام والهداية خاصة ولا الاضلال اي اشارة انه ليس الاضلال عبارة عن وجود العبد ضالاً او تسمية ضالاً اولت المعتزلة الاضلال بوحدة احد هاتان همزة الانفعال قد تكون لوجود المفعول على صفة كقول بعض العرب حَارِبُنَا كَمَ فَمَا جِئْنَاكُمْ وساناكم فما ايجلناكم اي ما وجدناكم على صفة الجلبين الجمل بمعنى قوله يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ ويجوز على صفة الضلالة فلا يلزم ان يكون الضلالة مخلوقة تعالى ثانياً اذ معناه تسمية العبد ضالاً كما في قوله تعالى وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ انَاثًا اي سموهم اناثاً للقطع بان لا قدرة لهم على جعل الحقيقي وهذا التاويل لقد ما المعتزلة ندفعها الشارح بقوله اذ لا معنى لتعليق ذلك اي الوجدان التسمية بمشيئة الله تعالى اما الوجدان فهو العلم والحق سبحانه عالم بكل شئ شاء ذلك او لم يشاء واما التسمية ففيها نظراً لها ما يصح تعليقه بالمشية ويمكن الجواب بان قولك يَسْمِي من يشاء بالاضال يفيد ان التسمية موكولة الى محض مشيئة من غير نظر الى وصف المسمى فيجوز ان يسمى العبد الصالح ضالاً وذلك باطل وقد يوجه بان التسمية موقوفة على اختيار العبد الاضلال فهي مقيدة بمشيئة العبد لا بمشيئة الحق سبحانه ثالثها ان الاضلال كناية عن منع الالطاف المجاذبة الى الخير واورث عليهم ان المنع يجزى فلا يجوز على اصلكم فاجاب بان علم الالطاف المجاذبة لا تنفع فيهم ويرد بان يلزم غلبة ارادتهم على ارادة الحق سبحانه اية الاضلال هو التسيب والاحراك ويدفع فوات حسن المقابلة بين الهداية والاضلال خامسها ان المضل هو الشيطان ولكن نسب الفعل الى الله تعالى مجاز لانه خالق الشيطان ويدفع انه يلزم على اصلكم ان لا يخلق الشيطان لانكم لا تجوزون ان يخلق الله تعالى الضلال في مكلف واحد فكيف تجوزون خلق من اضل اكثر المخلوق ثم اعترض على المشاعر بان لو كان الهداية خلق الطاعة لما نسبت الى النبي صلى الله عليه وسلم اذ خالق عندكم غير الحق سبحانه مع انكم تقولون رسولها وكذا لو كان الاضلال خلق المعصية لم ينسب الى الشيطان فاجاب بقوله نعم قد يضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم مجازاً بطريق التسيب فان من اتسم المجازية الفعل الى سبب كقول تعالى اِذْ تَلَيْتَ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا نسبت الزيادة الى الآيات مع انها فعل لله سبحانه لان الآيات سببها كما يسند الى القرآن هدى للمتقين وقوله ان هذا القرآن يهدي ويضل كما يسند الى القرآن هدى للمتقين وقوله ان هذا القرآن يهدي ويضل كما يسند الى القرآن هدى للمتقين وقوله ان هذا القرآن يهدي ويضل كما يسند الى القرآن هدى للمتقين وقوله ان هذا القرآن يهدي ويضل كما يسند الى القرآن هدى للمتقين

فاعل مختار فكذلك الاسناد الى الرسول والشيطان الرحيم يكون مجازا ولما كان المنقول عن كل من الاشاعرة والمعتزلة في تفسير الهداية  
 اقوالا مختلفة اراد تفصيلها بقوله ثم المذكور في كلام المشايخ من الاشاعرة ان الهداية عند خلق الاهتداء والطاعة وهذا  
 التفسير هو المختار اراد عليهم نحو قوله تعالى ولما تمم فهدى بينهم فاستحبوا العمى على الهدى اذ لو كان الهداية خلق الاهتداء لم  
 يتخلف الاهتداء عنها فاجاب بقوله مثل هذه اهدى الله تعالى فلم يمتد مجاز عن الدعوة والدلالة الى الاهتداء وهذا مجاز  
 مرسل من باب اطلاق المسبب ارادة السبب لان الدلالة والدعوة من اسباب الهداية ومن هذا المجاز قوله تعالى  
 ينزل لكم من السماء رزقا اي مطرا ينبت به الحب قيل وقوله تعالى قد انزلنا عليكم لباسا اي مطرا ينبت منه القطن واجيب  
 بوجه اخر وهو انه يحتمل ان ثمود امنوا ثم ارتدوا وفيهم انهم لم يؤمنوا قط كما يدل عليه قصتهم المذكورة في القرآن في مواضع  
 وعند المعتزلة الهداية بيان طريق الصواب لا خلق الطاعة لان العبد خالق الافعال عندهم وهو باطل لقوله تعالى انك  
 يا محمد صلي الله تعالى عليه ولم لا هدى من اجبت ولكن الله يهدي من يشاء وذلك لانه صلي الله عليه وسلم بين الطريق لكل  
 واحد فلا يصح النفي لو كان الهداية بيان الطريق واجيب بانه كقوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى اي انك لا  
 تبين الطريق في الحقيقة ولكن الله يبين حيث ايدك بالمعجزات ودفع اولابانه لوجه في التخصيص بمن اجبت وربان  
 ذلك من سبب النزول وثانيا بانه لا يلائم التشية في قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء والاية نزلت في ابي طالب كان  
 ثم النبي صلي الله عليه وسلم وهو يجب اسلامه وكان ابو طالب يريه في صغره ويحفظه عن اذى قريش بعد النبوة وله قصائد في  
 مدح النبي صلي الله عليه وسلم وفي الاعتراف بنبوته لكن لم يوجد منه الاذعان والتسليم وترك ملة الكفر كما يقول يا ابن اخي  
 انت نبى صادق ولكنى اخترت النار على العار كما ذكره غير واحد من المفسرين والمؤرخين ولقوله عليه الصلوة والسلام اللهم  
 اهد قومي فانهم لا يعلمون رآه البيهقي في شعب الايمان بهذا اللفظ عن عبد الله بن عبيد كذا ذكره القاري الهري مع انه  
 تعالى او صلي الله عليه وسلم بين لهم طريق الثواب دعاهم الى الاهتداء فلو كان الهداية بيان الطريق لم يكن للدعاء معنى  
 لان الدعاء انما هو لطلب ما لم يحصل وكذا الاستدلال بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم واورد عليه انه مصروف  
 عن الظاهر عند اهل السنة ايضا اذ الاهتداء مخلوق فيهم ولا معنى لطلب خلقه فلا بد من تاويله بطلب الزيادة او التشية  
 وليس هذا التاويل اولى من تاويل المعتزلة اياه بطلب زيادة البيان وعندنا في نظرنا ان البيان انما هو ليفيد العلم واذا حصل  
 العلم فليس في زيادة البيان كثير فائدة اما خلق الطاعة فهو مطلوب في كل ساعة ثم اعلم ان ما ذكره تفسير بعض الاشاعرة و  
 بعض المعتزلة وهذا البحث المذكور في كتب الكلام ولل بعض من الفرقين تفسير اخر مشهور مخالف للاول والبحث فيه مذكور  
 في كتب التفسير عند قوله تعالى هدى للمتقين فاشار اليه بقوله والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هو الدلالة للوصول الى  
 المطلوب ارادوا الايصال بالفعل والام يكن بينه وبين المعنى الثاني فرق وهذا التفسير يلائم التفسير الاول للاشاعرة  
 ان قلت هذا باطل على اصول المعتزلة لان الايصال بالفعل يستلزم كون الوصول بقدره الحق سبحانه واختياره فينا في

الثواب اجيب بان العبد عندهم يصل بقدرته واختياره وليس من الله سبحانه الا الدلالة حتى لو لم يد لهم الحق سبحانه  
لامكن لهم الوصول بعقولهم ولم يكن محالاً وظهريه الفرق بين هذا التفسير للمعتزلة والتفسير الاول للاشاعرة لان الوصول  
عندهم بخلق الله سبحانه يستحيل يدونه واستدل صاحب الكشاف على صحة هذا التفسير بوجوه ثلثة اول ان البلغاء  
يستعملون الهداية في مقابلة الضلال بقوله تعالى وانا واياكم لعل هدى او في ضلال مبين وعدم الوصول الى المطلوب  
معتبر في الضلالة فيجب ان يعتبر الوصول في الهدى ليصح التقابل اجاب عنه الامام بان الهدى غير الاهتداء ومقابل  
الاول الاضلال وثاني الضلال ورد بوجهين احدهما انه لا فرق الا بالزوم والتعدي اعتبار الوصول في اللازم يستلزم  
اعتبار في المتعدي وفي الاستلزام نظراً دفعه بان لا فرق بين اللازم والمتعدي في باب المطاوعة الا ان الاول انفعال و  
الثاني فعل فالاستلزام ظاهر ورواه السيد السند بان يرجع الى الوجه الثاني من الثلثة ثانياً ان المقابل هو الضلال لمبني  
مطلق الضلال فيجوز ان يكون الضلال غير المبين وهو عدم الوصول مع الدلالة داخل في الهدى اجيب بان الكلام  
مسوق للتعريض على سبيل الانصاف لعل السامع يتلقاه بالقبول فيتفكر ويتنبه على ضلاله وهذا لا يلائم ادخال الضلال  
في الهدى فعلم ان التوصيف للتنبيه على ان المخاطب في ضلال ظاهر الا للتقيد الوجه الثاني ان الانسان يمدح بكونه  
هدى او كما يمدح بكونه مهتدياً والمدلول لا يستحق المدح ما لم يصل بل لو لم يصل لا يستحق الذم واجيب اولاً بان التمكن  
من الوصول الى المطلوب فضيلة تستحق المدح ولا ينافي المذمة على عدم الوصول كما ان العلم بلا عمل يذم مع ان العلم في  
نفسه فضيلة عظيمة دفع بانهم لا يفرقون في المدح بين هدى ومهتدي وبيان الطريق لا يستلزم مساواتهما وثانياً بان  
غير المنتفع من الهدى انما لا يسمى هدى لان الوسيلة اذ لم تفض الى المطلوب كانت كالمعدوم وهذا الجواب للامام ودفع تارة  
بان المجاز خلاف الاصل وتارة بما ذكره البيضاوي انه لا يقال هدى الا لمن اهتدى بالاستقرار ولو كان مجازاً لزم وجود  
مجازاً لا حقيقة له وهو مستبعد ومنع بانه من غلبة المشتق في فرد من مفهوم المشتق منه ونظائر كثيرة الوجه الثالث  
ان العرب تستعمل اهتدى مطاوع هدى يقال هديته فاهتدى كقولهم قطع فانقطع فكما ان الانقطاع لازم للقطع  
فكذا الاهتداء للهديته اجيب بوجوه احد هان الزوم في المطاوع يمنع لقولهم امرته فلم يامر وهذا الجواب للامام ورد  
اولاً بان حقيقة الايتام صيرورة مأموراً وهو بهذا المعنى مطاوع ثم استعمل في الامثال مجازاً ثم صار حقيقة عرفية وهو  
بهذا المعنى ليس مطاوعاً ثانياً بانه نادر ولحجة في اللغة بالشواذ وثالثاً بان الاستلزام في المطاوعة قد لا يحصل اذا كان المفعول مجازاً  
لئلا يلزم سقوط اختياره وثانياً لان المطاوعة في هدى واهتدى لقولهم هدى فلم يهدى بانه مجاز من عدم الوصول هذا  
ما وردناه تشجيذاً للخواتم الجزم بالحق في نحو هذه المسئلة فذنه خسر القناد وعندنا الهداية هي الدلالة على طريق يوصل الى  
المطلب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل ويستدل عليه بقوله تعالى اما ثم فهدى بينهم فاستجوا العى على الهدى و  
هذا التفسير هو التفسير الاول للمعتزلة او قريب من ذلك احقر الفاضل الخيال على تر تفسير الاول للمعتزلة بما احتج به صاحب الكشاف

على صحة التفسير الثاني لهم وذا من الجواب بقي هنا بحاث الاول ازلت فالسبب في اختلاف النقل عن الاشاعة اجيب بان مرادهم من الاول المعنى الشرعي المستعمل في غالب استعمالات الشرع للهداية المنسوبة الى الحق تعالى ومن الثاني المعنى اللغوي او العرفي ثم لا يخفى ان الخلاف الاول كلامي مبنى على مسألة خلق الافعال واما الثاني فلغوي لا يدعوا اليه غرض شرعي بل يرجعون تتبع الاستعمالات ولا غرض للتكلم في البحث عنه لذا وافق بعض الاكابر في المعتزلة وعندى ان اول ما نشأ الخلاف الثاني هو من غلط الناظرين في الكشاف فان الرمخشي اختار الدلالة الموصلة واعترض عليه الامام الرازي في التفسير الكبير واختار الدلالة المطلقة نظرا الى استعمال العرب لابنائهم على رعاية المذهب فزعم الناس ان الاول للمعتزلة والثاني للاشاعة كما ان الرمخشي اختار اللام في الحمد لله للجنس اختار بهن المفسرين هنا الاستغراق فزعم المتأخرون ان كون اللام في الحمد للجنس مذهب المعتزلة ولا استغراق مذهب اهل السنة مع انه لا يتقن بذلك شئ من المذاهب البحث الثاني قال بعض المحققين الظاهر من تتبع اللغة هو ان الهداية الدلالة على الطريق وفي الهداية راه نمون فهو حقيقة في هذا المعنى وبجاز في الدلالة الموصلة فهذا مختار الامام الرازي وقال صاحب الكشاف بالعكس قال الزجاج والواحدى موضوع للقد المشترك وهو البيان ولا يخفى عليك انه لا بأس على من يعتقد احد هذه الاقوال ان البحث في ترجيح بعضها على بعض في هذا الفن خرج عن القانون الا استطراد او ان دعوى التجنيس يوهن اسناد كالات المستدل من اى جانب كان البحث الثالث افساد الشارح في شرح الكشاف ان الهداية متعد بنفسها الى المفعول الثاني وبالى وباللام ومفناه على الاول الايصال وعلى الآخرين اراءة الطريق نحو اهدنا الصراط المستقيم والعجب من بعض الفضلاء اعترض عليه بقوله تعالى انك لا تهدي من اجبت ولكن الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فزاد قوله الى صراط مستقيم في الآية وزل عن الصراط المستقيم

بسم الله الرحمن الرحيم **انه يجب بالشرع** خلة المعتزلة اشترطوا ان لا يوجبوا له اهل السنة بوجوه لها اهانته ان استحق به ذلك الواجب  
 ذما كان ناقصا بنفسه مستكتم لا بفعله وهو محال وان لم يستحق الذم فلا وجوب ثانياها ان الوجوب فرع للحكم ولا يحكم على الله سبحانه شئ  
 ثالثها ان الوجوب الشرعي لم لان فرع التكليف والتكليف منه لا عليه كذا الوجوب العقلي لانه مبنى على عقلية الحسن القم فيه عندنا  
 نظرا لان الحسن القم بمعنى صفة الكمال والنقص مما يدرك بالعقل بالاتفاق كما حققه صاحب المواقف وقد تقررت تنزيه الواجب عن  
 النقص ولذا اختار الماتريدية ان ما يستقيس العقل جدا يجب تنزيه الله الواجب عنه تعالى والله اعلم قال المصنف **وما هو اصح**  
**للعبد فليس يوجب على الله تعالى** خلافا للمعتزلة ولهم فيه مذاهب اختلفوا فيها قال يجب ان يعطى الله العبد ما علم انه انفع  
 في دينة ويلزم ترك الواجب في زمات كما ذكرنا ثانياها لبعض معتزلة بصرة قالوا يجب على الله تعالى ان يعرض العبد على الثواب ان علم  
 انه يكفر عند كونه مكلفا ويلزمهم ترك الواجب في زمات صغيرا ثالثها المعتزلة بغداد قالوا يجب الاصلح في الدين الدنيا معا بمعنى  
 ما هو الافق بالحكمة وقد بين نظام العالم فيجب خلق الكافر الفقير المعذب في الدارين لكونه مشتملا على حكم عظيمة وان لم يكن اصلح  
 في حق هذا الكافر وهذا المذهب لا يرد عليه شئ من المفسدات التي ذكرنا ثم يوافق كثير من كلمات اهل السنة من الماتريدية كما يذكر



الشارح في بحث ارسال الرسل لكن الماتريدي يفرقون في اللفظ فيقولون بعث النبي صلى الله عليه وسلم واجب من الله لا عليه ولا  
 اى لو كان اجبا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا بالفقر والاخرة اذ العدم اصح من العذاب الدائم واذا خلق امانة طفلا  
 او سلب عقله ولما كان له تعالى منته على العباد واستحقاق شكر في الهداية واناضة انواع الخيرات لكونها اى الهداية واناضة  
 اداء الواجب وفي التنزيل بل لله بين عليكم ان هداكم للايمان وشكركم واجب اجماعا وليد عليه ان العبد محمود ومثاب على  
 الطاعات الواجبة والجواب اولا الاستحقاق ممنوع عندنا بل الثواب فضل منه تعالى وثانيا بان معنى اداء الواجب فعل ما يكون  
 تركه محالا وعدم المنته على العباد والاستحقاق على هذا ظاهر الخروج عن اختياره اعترض عليه بان الالب يكون له منته واستحقاق  
 شكر على الابن في شفقة عليه مع انه لا اختيار له في الشفقة اجيب بانه ممنوع بل المنته في الحمد من الاختيارية ولما كان امتثاله اى  
 وضع المنته على النبي صلى الله عليه وسلم فورا امتثاله على اى جعل هو فرعون هذه الامة اذ فعل الله تعالى بكل منه غاية مقدرة من  
 الاصل له اذ من هبهم ان كل ما قد الحق سبحانه عليه من الاصل فهو واجب ولما كان السؤال العصمة عن الذنوب والتوفيق على  
 الطاعات وكشف الضراء اى الشدة والبسط اى سوال الكثرة في النصب والرخاء وكلمة متعلقة بالبسط اى كثرة النصب والرخاء  
 معنى اسم كان مع انه قد ثبت سوال هذه الامور عن الله سبحانه في الاحاديث الصحيحة واجماع الامة بل جار تعليم سوال  
 بعضها في القرآن لان ما لم يفعله الحق سبحانه من كشف البلاد وكثرة الرخاء في حق كل واحد من العباد فهو مفسدة تفهم الميم  
 اى نساد او محل نساد ضد المصلحة لآى لكل واحد يجب على الله تركها اذ لو كانت مصلحة لم يتركها الله تعالى ولما بقي في تدرة  
 الله تعالى بالنسبة الى مصالح العبد شئ اى لا يقدر الحق سبحانه ان يفعل باحد منهم خيرا اذ قد اتى بالواجب اى بجميع ما يجب عليه  
 من مصالحهم اذ لو كان شئ منها باقيا في قدرته ولم يفعله كان تركا للواجب فيلزم ان تكون مقدراته متناهية وهو محال و  
 لعبي بفتح اللام والعين وسكون الميم واللام للقسم والعبر هو الحيوة مبتد محذوف الخبر اى حياتي مقسم به هذا القسم عجيب  
 من الشارح فان القسم بغيره تعالى حذر رواية الترجيح ان يقال اراد الهاء بآى التعمير اقلت كيف حلف الله سبحانه بالشمس  
 وضحى والليل والنهار اجيب اولا بانه لا يسئل عما يفعل وثانيا بانه على الحدف اى خالية بان بالكسر فاسد هذا الاصل اى  
 الفاسدة اعنى وجوب الاصل بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى اى اظهر من ذلك ان كان  
 ذي الاحصاء ولا يبعد ان يتضمن الفعل لتفضيل لفظ البعيد ويكون من متعلقيه فالمعنى اظهر بعيدا من الخفاء واكثر بعيدا من الاحصاء  
 وقد ذكر في شرح المقاصد مفسدة كثيرة لهذا الاصل ومنها انه يلزم ان لا يخلد الكافر في النار لان الاصل الخروج لابل عدم الدخول  
 ومنها انه يلزم ان لا يموت المحسن الا بعد الاف سنة ليزيد اعمال خيرة ومنها انه يلزم ان لا يعيش العاصي ما ناكثرا لان  
 طول عمره زيادة في المعاصي ومنها ان لا يخلق ابليس لانه مبدأ الشر والقبائح والعباد وذلك اى ظهر مفسد هم وكثرت  
 لقصور نظرم في المعارف الالهية جمع معرفة اى لا يعرفون جلال الحق سبحانه ولا كمال صفاته ورسوخ قياس الغائب على الشاهد  
 في طبائعهم كقولهم يجب على السيد ان يفعل بعد ما ينفعه ولا يضره وغاية تشبههم اى اوى دليلهم وهو اسم مفعول او

طرف من التثبث وهو التمسك والالتصاق بشئ في ذلك في وجوب الاصلح ان ترك الاصلح يكون بخلافه وسفهاً بفتحتين  
 اي جهلاً لانه ان تركه مع العلم بكونه اصلح فيخل او يدنه فجهل وجوابه ان منع ما يكون حق للمانع المراد بما هو ما يعتقد الناس  
 مصالح من الصحة والنعيم والطاعة ودخول الجنة وبالمانع الحق سبحانه والحال انه قد ثبتت بالادلة القاطعة كونه ضد البخل اي  
 كونه المانع وحكمة علمه بالعواقب اي بان ما قبله هذا الامر خير وهذا الامر شر يكون محض عدل وحكمة خبر ان اي اذا كان  
 الشئ حق الشخص اليك فمنعه عن رجل لاحق له فهذا المنع عدل وحكمة ولا بخل وجملاً فكذلك فيما نحن فيه اما كون المنع  
 عدلاً فلانه تعالى انما منع حقه لاحق العبد اذا العبد لا يستحق شيئاً بنفسه بل العطاء فضل والمنع عدل لا بخل اذا بخل  
 هو ان يمنع الغني حق الفقير الثابت في مال واما كونه حكمة فلانه حكيم واسرار حكمته تعالى وعلمه بالمصالح اجل اعلى وادق  
 واخفى من ان تذكرها العقول القاصرة فلا يلزم من عدم معرفتها عدمها في نفسها وملخص الجواب ان فعل الله تعالى كل  
 حكمة ومصالحة وان لم نعرفها فيجوز ان يترك الاصلح في بعض العباد لمصلحة لا يعلمها الا هو ولا حق لهذا العبد حتى يكون الترتيب  
 شرعي ان يعلم ان هذا الجواب مبنى على تسليم الحسن البقر العقليين كما هو مذهب المعتزلة والماتريدية اما على طريق  
 الاشعري فالجواب انه لا يقهر من الله شئ وانما اختار الشارع الاول لانه اقرب الى العقول واختر بعض المعتزلة بان الفعل يجب  
 عند جود القدره والداعي اليه انتفاع المانع اجيب بان هذا وجوب الفعل عن اي لزوم صدوره عند تمام العلة ولا نزاع فيه  
 انما النزاع في وجوب الفعل عليه اي استحقاق الذم على الترتيب ثم ليت شعري الشعر بالفقر العلم وخبر ليت محدث اي ليت  
 على حاصل فظاهر هذا التركيب التمني لحصول العلم لنفسه والمطلوب منه تعريض المخاطب بان لا علم له ما معنى وجوب الشئ  
 على الله تعالى استفهام اذ ليس معناه استحقاق تارك الذم والعقاب وهو ظم لانه تعالى منزلة عن ان يذم او يعاقب اما الفقهاء  
 فلانه غير منصوص وهذا بانفاق الطرفين واما الذم فلانه المالك فله التصرف في ملكه كما شاء وهذا مبنى على ان الحسن البقر شرعياً  
 لا عقلياً ويؤيد بان السيد لا يملك قتل عبده والجواب ان هذا للبقر الشرعي وايضا ليس مالكته كما ليكية للحي سبحانه ولا لزوم  
 صدوره عنه تعالى بحيث لا يتمكن اي لا يقدر الله سبحانه من الترتيب بناء على عدم التمكن على استلزامه اي الترتيب محالاً من سفه  
 او جهل او هبت او بخل ونحو ذلك من النقائص لانه اي حمل لوجوب على هذا المعنى رفض لقاعدة الاختيار اي كوز الصانع  
 مختار لان عدم القدره على ترك الفعل اضطرار هو منزلة عن ذلك وميل الى الفلسفة الظاهرة العوارض البقر وقد يضم اليه  
 والنقصان اي الفلسفة التي عيدها ظاهراً اي قول بلايجاب وهو مذهب الفلسفة الباطل باجماع الاشاعرة والمعتزلة والمخضر  
 ان للوجوب معنيين شرعي وعقلي الاول غير منصوص في الله سبحانه الثاني مذهب فلسفي فاسد فلا معنى للوجوب على الله سبحانه  
 وقد تعيرت المعتزلة في الجواب عنه على وجوه احد هان معنى الوجوب اقتضا الحكمة مع القدره على الترتيب فهذا معنى ثالث  
 قلت وهذا الجواب مما يقول به الماتريدية ودفع بان الاخلال بالحكمة نقص محال عندهم فيستحيل ترك الاصلح لاستلزامه  
 المحال ان جاز بالنظر لنفسه فهو كقول الفلاسفة ان العالم لازم لذاته تعالى لا شئ له على المصالح وان كان ممكناً في نفسه عندي

ان بين القولين قرأ وهو از الفلاسفة لا يجعلون للصالح واعية الى ايجاد العالم وان كانت لازمة له بخلاف المعتزلة فان المصالح  
 وداعى عندهم وايضا لا يخفى ان المنكر من الفلاسفة انما هو الايجاب الثاني لوجوه القدره والاختيار وجوب الصدق للعواض  
 لا يلزم الايجاب كما ان تقدم علم الله تعالى بافعاله لا ينافي اختياريه فيها ثانيها ان المعنى انه يفعلها البتة ولا يتركه ان جانس  
 الترك كما في العاديات فانا نقطع بان جبل احد لم ينقلب ذهبا في هذا الا ان مع انه جائز وهذا تاويل متأخرى المعتزلة فعلى  
 هذا ليس شئ من الفعل او الترك واجبا حتى يستحيل الطرف الاخر كما يقوله الفلاسفة وبانه لم يبق من الوجوب الا الاسم قلت  
 لكن العادى اقرب الممكنات الى الواجب لا شتر كما في جزم العقل بوقوعها ثالثها ما نقل عن بعض المعتزلة وهو ان معنى  
 الوجوب استحقا وتاركه الذم عند العقل -

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام والمعاد قال المصنف وعذاب القبر مبتدئ والخبر ثابت والاضافة بمعنى في وقيل عذاب  
 اهل القبر على حذف المضاف ولما راد به عذاب يكون بعد الموت قبل البعث سواء كان الميت مقبولا ام لا وانما اضيف  
 الى القبر نظرا على الغالب للكافرين الصحيح ان عذابهم غير منقطع الى يوم القيمة كما نطق بالاحاديث وذكر النسفي في بحر الكلام  
 ان الكافر يرفع عنه العذاب ليلة الجمعة ويومها وجميع شهر رمضان ولقبض عصاة المؤمنين قال النسفي في بحر الكلام المؤمن  
 العاصي يعذب في قبره لكن ينقطع عنه يوم الجمعة وليلتها ثم لا يعق اليه يوم القيمة انتهى وقال السيرطي هذا يخرج الى دليل  
 قلت السيرطي اعرف من النسفي بالاحاديث والاثر في الحديث ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم سأل جبرئيل وميكائيل في  
 الربا عن رجل يدق رأسه بحجر فقال انه الرجل ياخذ القرآن فيرضه ينام عن الصلوة للكتوبة يفعل به هذا الى يوم القيمة ثم  
 البخاري نخص البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب منهم الشهداء فمن مقتاد بن معاذ يكره قال رسول الله  
 صلى الله عليه وآله وسلم للشهيد عند الله ست خصال ينقله في اول وقعة مزدمة ويرى مقعدا من الجنة ويجاز من عذاب القبر  
 للحديث رواه الترمذي وعن خالد بن عرفطة فروقا من قتله بطنه لم يعذب في قبره رواه ابن ماجه وعن انس فروقا من مات يوم  
 الجمعة وقى عذاب القبر رواه ابو يعلى وعن ابن مسعود قال من قرء تبارك الذي بيده الملك كل ليلة منع الله بها عذاب القبر  
 رواه النسائي وتنعيم اهل لطاعة في القبر كما يعلم الله ويريد الله الجار متعلق بالعذاب والتنعيم اشار الى ان هذا الاعتقاد  
 الجمل كافي واما البحث عن كيفية تغيرها فغير لازم لغرضه دقته ويحتمل ان يتعلق بالتنعيم فقط رفا للاستبعاد فان الوهم قد يستبعد  
 من تنعيم اجزاء الميت ما لا يستبعد من تأملها كانه يحصر التنعيم في الاكل والشرب ونحوها وهذا اي ذكر العذاب والتنعيم معا اولي  
 مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بنا رعدة للاقتصار على ان النصوص الواردة فيها اكثر  
 وذلك لان الوعيد ابلغ في الدعرة والزجر وعلى اذاعة اهل القبر بتشد يد الميم اي اكثرهم كفار عصاة والتعذيب بالذكر  
 اجدا اي التي هذا دليل المقتصرين وانما كان مانع المم اولى لان الاقتصار على احد القسمين في مواقع البيان قد يرهق نفق القسم  
 الاخر ولان المشرع هو اعتقاد العذاب والتنعيم معا ولان عرف المشرع غالبا جمع البشارة والانداز ولان التنعيم حال الانبياء عليهم السلام

والصالحين فلا ينبغي ترك ذكره وسؤال منكره ونكيره منكره بفتح الكاف كما في القاموس اسم مفعول من انكره اذا لم يعرفه ونكيره فعل بمعنى  
 مفعول اي من لا يعرف قال الحكيم الترمذي سيما بذلك لان خلقها لا يشبه خلق الانسان لا البهائم ولا الهوام وليس في خلقتهما انسر  
 لناظرين ونعم ابن يونس من علماء الشافعية ان اسم ملكي المومن مبشر وبشير وهما ملكان شخصان من الملائكة وقال الامام الخليلي  
 احد عظماء الشافعية والذي يشبه ان يكون ملائكة السؤل جماعة يسمي بعضهم منكرا وبعضهم نكيراً فيبعث الى كل ميت اثنان  
 منهم كما كان الموكل لكتابة عمل كل واحد منهم ملكين يبدخلان القبر عقب الدفن اذا رجع الناس عنه كما في الحديث انها اسنان  
 يجران اشعارها كان اصواتها الرعد العاصف وكان ايديها البرق الخاطف رواه البيهقي في مسند العبد عن ربه عن دينه عن  
 نبيه وقال السيد ابن شجاع هو احد اعظم علماء الخفينة ان للصبيان سوا الا قال القرطبي يكمل لهم العقول ويهيمون بالجواب و  
 قال الضحاك بن مزاحم يسألون عن الميت الذي سبق في صلب آدم عليه السلام واستدل هؤلاء بان النبي صلى الله عليه وسلم  
 صلى على صبي وقال اللهم قد العذاب وانكره قوم لان الصبي غير مكلف ونسب الحديث بوحشة القبر قال السيوطي هو صحيح الصواب  
 وبه ائقي شيخ الاسلام ابن حجر العسقلاني وقال لنفي في بحر الكلام اطفال المومنين ليس عليهم عذاب القبر ولا سوال منكر ونكير  
 وكذا الا بنيا عند البعض والصحيح خلافه قد صح انه لا سوال لبعض صلحاء الامت فالنبي اولى فعن ائمامنا ان النبي صلى الله عليه  
 وسلم قال من ابط في سبيل الله امنه الله فنتت القبر رواه الطبراني وعن ابي عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ائمامنا من مسلم  
 يموت يوم الجمعة او ليلة الجمعة او وفاة الله من فتنة القبر رواه الترمذي وقال بعضهم لا يسأل النبي عليه السلام عن به ودينه بل  
 عن حال ائمة وهذا غير بعيد لانه ليس فتنة ثابتة كل من هذه الامور يريد تصحيح وقوع ثابت خبرا عن ثلاثة امور بان الضمير  
 المستكن فيه راجع الى كل واحد منها لا الى مجموعها كقول والده ورسوله ائحق ان يرصوه بالدلائل التمهينية اي المسموعة من  
 الشارع وهي الايات والاحاديث لانها امور ممكنة غير مستحيلة اخبرها الصادق وهو النبي صلى الله عليه وسلم وقد تقر ان الامر  
 الممكن الذي اخبر به الشارع يجب الايمان به من غير تاويل واما الامر المحال فالنص لوارثه في ما اول مصرّف عن الظاهر والنصوص  
 الموهمة لا تثبت جسمية او جهة للواجب تعالى نحو قوله تعالى يدا لله فوق ايديهم فانها ما ولتة بالقدة وقوله الرحمن على العرش استوى  
 فان الاستواء ما دل بالعظمة التامة والقادة القاهرة لما تمكن في النفوس من ان العرش اعظم المخلوقات وارفعها علم ما نطقت به  
 النصوص قال الله تعالى النار مبتدأ والخبر يعرضون عليها والضمير لا لفرعون اي يجرقون بها من قولهم عرض الامير لا سارى  
 على السيف اذا قتلهم غدو او عشياً اي اول النهار اخرة وهذا يحتل ان يكون عبارة عن الدمام ويجوز ان يكون على  
 حقيقة فيكون غدا بهم في غير هذين الوقتين بنوع اخر غير النار وعن ابي هريرة انه كان يقول في اول النهار ذهب الليل وجاء  
 النهار عرض ال فرعون على النار في العشي جاء الليل ذهب النهار عرض ال فرعون على النار فلا يسمع صوت احد الا استعاذ بالله  
 من النار رواه البيهقي وعز الامام الوردابي احد اعظم السلفان رجلا سأل بعقلان على ساحل البحر فقال ان انزى طير اسود اخرج  
 من البحر فتوقد عند العشي بيضا قال في حواصلها ائرا حبال فرعون يعرضون على النار فتحرقها وتسود ريشها ثم تعاد الى اوكارها

ويوم تقوم الساعة أي القيامة سميت ساعة لانها مع طول زمانها كساعة عند الله سبحانه اعلان بعث الموت يقع في ساعة واحدة  
 والظرف منصوب بمخزوف أي يقال ادخلوا قبر الامام نافع وجمرة وحفص بقطع الهمزة من الادخال والخطاب للملكة قرير  
 الاكثر وبوصلها من الدخول والخطاب لآل فرعون ال فرعون مفعول به على الاول ومنادى على الثاني اشد العذاب عذابا  
 اشد من عذابهم قبل الساعة واشد عذاب جهنم وقال الله تعالى في قوم نوح عليه السلام اغرقوا بالطوفان نادخلوا ناراً و  
 الاستدلال بها من وجهين احدهما ان الفاء للتقريب بلاهلة ثانيهما ان لفظ الماضي يدل على سبق الادخال على نزول الآية  
 اما الجواب عن الاول بان ما بين الموت والبعث قليل بالنسبة الى زمان الآخرة او الى الله تعالى فلم يعتد به عن الثاني بان  
 من تبيل قوله تعالى نفخ في الصور فتاويل لا حاجة اليه وقال النبي عليه الصلوة والسلام تنزهوا اي تطهروا واصله طلب  
 التزاهة وهو التظاوة عن البول وهذا بالتحريز عنه حتى الامكان وغسل ما اصاب منه فان عامة عذاب القبر منه عامة الشيء  
 بالتشديد اكثره والحديث رواه ابن ابي شيبه وابن ابي الدنيا عن ابي هريرة في بلفظ تنزهوا ومن اشد ما ورد في هذا  
 الباب حديث سعد بن معاذ في سيد الانصار مات شهيدا وتحرك العرش العظيم فوحا بروحه وفتحت له ابواب السماء ونزل  
 على جنازة سبعون الف ملك وحملت جنازة ونزل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في قبره وبالجملة مناقبة كثيرة ومع ذلك ضمن  
 القبر حتى اختلف اضلاع من اصابة قطرات البول وتفصيل هذا الحديث في شرح الصدر للسيوطي وقال عليه السلام قوله  
 تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت اي على القول الذي هو حق ثابت في نفس الامر وثابت في قلوبهم على سبيل  
 اليقين بلا ظن وشك وهذا القول هو التوحيد تصديق النبي عليه السلام في الحياة الدنيا اي في القبر عند سوال منكرو  
 تكبر وفي الآخرة عند سوال الموقف وقال بعضهم في الحياة الدنيا اي عند ثنت الكفار فقد عذب الكفار كثير من المؤمنين  
 المخلصين فلم يرجعوا عن دينهم اوهو الختم على الايمان وفي الآخرة اي في القبر لانه اول منزل من منازل الآخرة واخر منزل  
 من منازل الدنيا فيصم اعتبار من الآخرة والدنيا نزلت في عذاب القبر اي نزلت في شأنه وهذا يعنى الخلاص منه و  
 الوقوع فيه وقال بعضهم عذاب القبر مجاز عن احوال القبر من ذكر الخاص المرادة العام اذا قيل بدل من عذاب القبر بدل  
 اشتغال له اي للميت من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول رب الله ديني الاسلام ونبى محمد صلى الله عليه وسلم رواه  
 الامام احمد والبيهقي بسند صحيح عن ابي سعيد الخدري وابن جبان والحاكم عن ابي هريرة في وقد جاء معنى هذا الحديث عن كثير  
 من الصحابة وعن عثمان رضي الله عنه قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم بجنازة عند قبر صاحب يدفن فقال استغفر الصالح  
 واستلله التثبيت فانه الان يسئل رآه اليه في وقال عليه السلام اذا قبر الميت ماضى مجهول بالتخفيف اي وضع في القبر  
 اتاه ملكان اسودان ازرقان بتقديم الزاء المعجمة على الراء المهملة من ارض قبر بالضم وهي بالفارسية كبوى والمراد زرقه العين  
 وهذا اللون فيها اهيبة قيل العرب تصف العذب زرقه العين لان الروم كانوا يعدونهم وهم زرق يقال لاحدهما المنكر والاخر  
 النكير فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل الاشارة اما لخص النبي صلى الله عليه وسلم في الاذهان اولانه ينكشف صوتة على

الميت والاول فخر شيخ الاسلام ابن حجر العسقلاني وقال الشيخ محي الدين صاحب الفتوحات ان الاشارة بهذا الرجل من غير وصف الرسالة امتحان شديد فيقول ما كان يقول اي في الدنيا هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسر مجهول اي يوسع له في قبة سبعون ذراعاً في سبعين اي طولاً وعرضاً والمراد حقيقة سبعين او المبالغة في السعة وجاء في بعض الاحاديث يفسر له مد بصره اي ما يبلفه بصره ولعل هذا بتفاوت الاستخاض قد يستشكل هذا من حيث النظر العقلي فيقول جعل الارض التي حول الحفرة كالهواء في بصره وعندى انه لا دليل على استحالة كون اللحد سيعاً على الميت مع ضيقه بالنسبة الى غيره كالحال في قصر الزمان وطوله بالنسبة الى المتخمين ثم ينور له فيه فيقال له نعم اي استرح فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم اي ابشرهم باذن الله تعالى غفر لي فيقولان له نعم كنومة العروس يفتح العين جديد العهد بالكاح ويطلق على الزوج والزوجة الذي لا يوظف الا يقاظ بيداً كزناً الا احب اهله اليك وهو عرسه حتى يبعث الله من مضجعه ذلك اي لا يزال في القبر منغماً حتى يبعث والمضجع موضع النوم وان كان منافقاً قال سمعت النكاح يقولون قولاً من انكار نسبه وتكذيب بينه نقلت مثل لا ادري ما هو الحق فيقولان كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التسمى عليه الا لتيام فراهم آمدن فيلتمم عليه حتى يختلف اضلاع جمع ضلع بالكسر هو بالفارسية يهلو واختلاف الاضلاع ان يصير الجيني منها يسرى واليسر منها يعني فلا يزال فيها اي في الارض معذبا حتى يبعث الله من مضجعه ذلك مرآة الترمذى وابن ابى الدنيا البيهقي وقال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة الروضة الارض التي يقف فيها الماء وينبت بها النبت والاشجار بالفارسية باغ والرياض بالكسر جمع احفرة من حفر النيران الحفرة بالضم بالفارسية مغاك كاويد والنيران بالكسر جمع نار وورد في بلفظ الجمع بخلاف الجنة فهو يلا والحديث مرآة الترمذى عن ابى سعيد والطبراني عن ابى هريرة ثم للحديث مجهول على ظاهره عند المحققين وقد شوهد الریحان والياسمين في قبور الصالحين والنار في قبور غيرهم وبالجملة الاحاديث في هذا المعنى في حال القبر وفي كثير من احوال الآخرة كالبعث والحساب والصراف والحوض والشفاة متواترة للمعنى وان لم يبلغ احادها بمد الهمزة على افعال جمع احد اي لم يبلغ افرادها من حيث الفاظها حد التواتر وبينا ان تواتر الخبر اما لفظي وهو ان يكون لفظه منقولاً بعينه كالقرآن المنقول بلفظ المتفق عليه بين الراة واما معنوي وهو ان يكون الفاظ الخبر مختلفة وكل لفظ منها مراداً من الاحاد بلا تواتر لكن يكون المعنى المشترك بين الفاظ مراداً بالتواتر كحوت حاتم والتواتر المعنوي ايضا حجة كاللفظي فان الخبرين خبرنا بوجود بغيره بالفاظ مختلفة افاد اليقين معناها المشتركة ثم تدوى احاديث عذاب القبر وسواله عن جمع عظيم من الصحابة منهم عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وانس بن مالك والبراء وتميم الداري وثوبان وجابر بن عبد الله وحذيفة وعبادة بن الصامت و عبد الله بن رواحة وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وعمر بن العاص ومعاذ بن جبل وابو امامة و ابوالدرداء وابو هريرة وعائشة رضي الله تعالى عنهم ثورس عنهم اقوام لا يحصى عددهم وقد الف جلال الدين السيوطي احاديث القبر والآخرة في كتابين شرح الصدور في احوال القبور والبدن الساخرة في احوال الآخرة ومن وجدها وجد الجحائب بقي ههنا

مسئلتين العلم بما هو ضفطة القبر وقد دل الحديث على انها نعم للطبع والعاصي فعز عائشة رضوانه تعالى عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم  
 قال ان للقبر ضفطة لو كان احد اجر منها لجا سعد بن معاذ وراحمه عن ابى ايوب ان صبياد فن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 لو ان احد من ضفطة القبر لقلت هذا الصبي واه الطبراني بسند صحيح وقال القاسم الصغدي لا يجزى من الضفطة صالح ولا طالح غير الكافر  
 يد له الضفطة والمؤمن يضاف في اول نزول القبر ثم يفجر قبره وقال الحكيم الترمذي ما من احد الا رزية تصير من الطاعة فجلت  
 الضفطة جزاء لذلك غير الانبياء فلا ضفطة لهم وعز عائشة قالت يا رسول الله انك منذ حدثتني بصوت منكروك كبير وضفطة  
 القبر ليس ينفعني شئ قال يا عائشة ان اصوات منكروك في اسماع المؤمنين كالامتد في العين ان ضفطة القبر على المؤمنين  
 كلام الشفاعة يشكر اليها الصلح فتعز رأسه غزاريقا راه اليه حتى وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والرافض بالجر عطف على  
 المعتزلة وهم قوم يعضون الخلق بالثلاثة وسما بذلك لان زيد بن زين العابدين بن الحسين رضي الله عنهم انصب للخلافة و  
 بايع الناس فجلت عساكر بني امية يحاربونه فقال له قوم تبرأ من حب ابى بكر وعمر حتى ننصرك فقال لا تبرأ من وزيرى  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فرفضوا اى تركوه حتى اخذته الاعداء وقتلوه وقيل سما بذلك لانهم رفضوا دين الحق لان الميت  
 جمد بالفتح لا حيوة له ولا ادراك تفسير الجمد تعذيب محال فالنصوص الناطقة به ما ورك واجاب الصالحى من المعتزلة وبعض  
 الكرامية والامام ابن جرير الطبري من اهل السنة بان الميت يعذب بلا حيوة وقال المحققون هذه سفسطة واراد عليهم ما ترى  
 من تسليم بعض الاجزاء الا تشاور على النبي صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى وان منهلها يكبىط من خشية الله فلا يعبدان بخلاف الله سبحانه  
 في الجمد ادراكا يكون سببا للتلذذ والذم واجب بانه يكون شرا حيا لا جمد اوليس الحيوة مخصصة فمن يفعل الافعال الاختيارية  
 والجواب ان يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء من بدن الميت اذ في بعضها نوعا من الادراك والحيوة مغاير لهذا النوع الحاصل  
 قبل الموت قد ما يدرك الم العذاب اولذلة التعذيب وليس هذا يعجب بل قد شهدت النصوص بحيرة ما تسميه جمد اقال الله تعالى  
 وان من شئ الا يسبح بحمده واما تسميتها جمد اذ اموثا فانما هي بالنسبة الى الحيوة الحاصلة لنا وهذا احدك الهام واللاذ لا يستلزم  
 اعادة الروح في البدن هذا جواب اشكال اذ حرة المعتزلة مستدلين بقوله تعالى لا يد وقون فيها الموت الا الموتة الاولى اذ لو  
 اعيد المرء في القبر لوجب ان يذوق موتا ثانيا قبل البعث وحاصل الجواب ان المستلزم لاعادة الروح انما هو الحيوة الكاملة واما  
 ادراك الهام واللذة فيمكن ان يحصل باذنى تعلق للروح بالبدن سواء كان الروح فوق السماء السابعة او محبوسا في سجين شبيهوا  
 هذا التعلق بوقوع شعاع الشمس من السماء الرابعة على الارض وعندى في هذا الجواب بحث وهو ان الاحاديث الصحيحة ناطقة  
 بان المرء يعاد في الجسد عند السؤال فالجواب بانكار الاعادة غير موجبة قد اجاب المشاغخ من هذه الآية بوجوه اخر احدها  
 ان حيوة القبر ان كانت عند السؤال باعادة الروح فهي حيوة ضعيفة فجاز ان لا يسمي زوالها موتا وقال شيخ الاسلام ابن حجر ظاهر  
 الخبر يدل على ان المرء تدخل في نصف الجسد الاعلى ثانيا ان الموت للحاصل بعد اعادة الروح منذ جرد في الموتة الاولى ثالثا ان الضحير  
 للجنة والاستثناء تأكيد لعدم الذوق على سبيل التعليل بالمحال فالمعنى لو امكن فيهم الموت الاول في الجنة لذوقها لكان غير ممكن

فلا مرت في الجنة ويجوز ان يكون قوله وهذا لا يستلزم عادة الروح في البدن اشارة الى نوع اشكال اخر للمعتزلة وهو ان القول بحقيقة الميت سفسطة للفرق البديهي بين الحي وبين حاصل الجواب ان الحيوة التي للميت ليست كحيوة غيره باعادة الروح في الجسد اعادة كاملة ولا يستلزم ان يتحرك ويضطرب من الالم او يرى اثر العذاب عليه من احراق او ضرب حتى ان الغريق في الماء او المأكول في بطون الحيوانات او المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه بجواب عز الاشكال للمعتزلة وحاصله ان الانبياء الميتة معذبون بالحكم بعذاب سفسطة كاليها في ثلثة اشخاص احدهم الغريق لان الاحراق في الماء البارد غير معقول لتثاني مزاجه لسباع اذ لو عذب بالاحراق بطونها الثالث المصلوب لا يزال في الهواء يراه ويشهده الناظرون بلا سوال وضيق مكان وعذاب حاصل للجواب ان الله تعالى على كل شئ قدير وانما لذلك الالم ما خلق الله سبحانه ادراكه فينا فيجوز ان يستر هذه الاحوال عن حواسنا كما كان جبريل عليه السلام ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم ويكلمه ولا يشعر بالخصر من ذلك وكما ان صاحب السكتة حتى ولا يدرك عقيقه ومن تامل في عجائب ملكه وملكوته بفختين هو الملك العظيم والوارث والتاء للبالغة وذكره بعد الملك ترقياً في المدح وقال بعضهم الملك هو العالم السفلي والملكوت العلوي وقيل الملك المحسوسات والملكوت ما غاب عن الحس كالملائكة والارواح والجن وغرائب قدرته وجبروته بفختين مباغتة للبر وهو العظمة يتبعه امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انما كان احوال القبر مما هو متروكة بين امر الدنيا والاخرة ولذا تسمى احوال البرزخ افردها بالذكر اي ذكرها على نسق مغاير لنسق بعدها من احوال المحشر ثم اشتغل ببيان حقيقة المحشر وتفصيل ما يتعلق بامور الاخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق عطف تفسيرها الكتاب والسنة القران والحديث فتكون ثابتة وصرح المصريح حمله بحقيقة كل منها على حدته مع انه كان يكفيه ان يقول البعث والنسب والكتاب السوال والموض والصراف والجنة والنار حق تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشانه الاعتناء كوشيدن فقال و البعث هو ان يبعث الله الموتى من القبور بان ينجم اجزائهم الاصلية ويعيد الارواح اليها اختلف في الاجزاء الاصلية فقيل هي الاجزاء التي تعلق بها الروح اولاد وقيل هي المتكونة من المنى وقيل التراب الذي يعجنه الملك بالمنى وفي الحديث ما من مولود الا وقد فرغ عليه من تراب حفرة سراه ابن نعيم وقال عبد الله بن مسعود الصحابي ان الملك الموكل بالرحم ياخذ التراب الذي يدفن فيه فيعجن به النطفة سراه للحكيم الترمذي وقيل هي التي كانت موجودة في الشخص قبل ان يفندى ويقابلها الاجزاء الفضلانية لها بالذات وهو الظاهر من كلام الشارح وتحقيق هذا المقام ان انرى بدن احدنا يزيد باليمن ينقص بالذبول مع اننا نقطع بان الشخص باق في الحالين فهذا يدل على ان في هذه اجزاء باقية في الحالين محفوظة عن الزيادة والنقصان فحقيقة هذا البدن في الاجزاء الاصلية وان عجزنا من تلخيصها وتعريف ماهيتها وههنا اشكال من وجهين احدهما ان الكفار يحشرون باجساد عظيمة بل المسلمون ايضا على مستين ذرائع كما دم عليه السلام في الدنيا والاجزاء الاصلية اقل منه والجواب سيأتي ثانياً انه يجوز ان يكون للميت في البدن هو النفس المتعلقة به لعدم تغيرها بتغير البدن يمكن ان يجاب باننا نحكم باتحاد الشخص في الاحوال مع قطع النظر عن النفس بل كثيرا ما يكون للحاكم به جاهلا لوجود النفس حتى لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى في جواب ابى بن خلف الكافر جاء بعظم



وميم الى النبي صلى الله عليه وسلم قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فمن تدعى انشاها من العدم فهو قادر  
 احياءها بعد هلاكها الى غير ذلك من النصوص القاطعة اى غير المتحد للتاويل الناطقة بخسر الاجساد وهي كثيرة من الكتاب الاحاديث  
 وهذه اجابات شريفة وهي الائمة اختلفوا في كيفية الافناء والاعادة على ثلاثة مذاهب الاول ازالافناء تفرق اجزاء الاجسام و  
 الاعادة جمعها مستدلين اولاً بقصة ابراهيم عليه السلام قال رب ارفكيف تحي الموتى فامر بان ياخذ اربعة من الطير يقطع اجزائها  
 ويفرقها على الجبال ثم يدعوها ففعل فاجتمعت الاجزاء وعادت طيوراً وثانياً بقصة عزير عليه السلام من على قرية هالكه وقال كيف  
 يحيى الله اهلها فاما تالله تعالى وحجارة ثم بعثه بعد مائة عام فرأى عظام حجارة يخلق عليها اللحم ويتصل بعضها ببعض حتى قام حياً و  
 ثالثاً زاده تعالى سقى الارض اليابسة مينا وسمى انبات النباتات عليها احياء لها ثم قال كذلك النشور ولا يكون الخسر على هذا  
 المذهب اعادة للمعدم الثاني ازالافناء اعدام الاجسام والبعث احياءها ثانياً مستدلين اولاً بقوله تعالى كل من عليها فان يبيقى وجه  
 ربك وثانياً بقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهي تقرى الاستدلال بها انه لو بقيت الاجزاء لم يصدق الكلية وثالثاً بقوله هو الاول والاخر  
 اذ لو بقيت الاجزاء لم يكن اخر كل شئ ولا ينبغي ان يكون الاخرية كالاولية واربعاً بقوله كما بدأنا اول خلق نعيده وكان الايام من  
 العدم فكذلك الاعادة ثم اختلف هؤلاء في كيفية اعدام الاجسام قال امام الحرمين للجهر يحتاج في وجوه الى انواع الاعراض فاذا المر  
 يخلق الله في نوعاً منها انعدم وقال الكعبى لا يخلق فيه البقاء وهو عرض وقال بعض الاشاعرة لا يخلق فيه الكون فينعدم وقال برهذيل  
 العلاف كما انه قال له كن فكان فكذلك يقول ان ينفى وقال ابو على الجبائي يخلق الله فيه الفناء وهو عرض ينفى وقال لقاضى البربر  
 الخائر المختار ينفى الاجسام بلا واسطة خلق عرض اعدام خلقه الثالث التوقف وهو مروي عن امام الحرمين هو مختار الشارح في  
 بعض مصنفاة واختار في هذا الكتاب المذهب الاول لعدم احتياجه الى جوار اعادة المعدوم وانكوة الفلاسفة اما الطبيعيون  
 منهم فرغم ان النفس الناطقة تقضى بالموت لانها المزاج المعتدل والدم الصالح او الاخلط المعتدلة او الجوار اللطيف الناشئ من  
 القلب فليس عندهم حشر ولا ثواب ولا عقاب واما الالهيون منهم فذهبوا الى ان النفس جوهر محرم لا تقبل الفناء والحشر  
 عبارة عما يجرى عليها من الفرح والمغم بعد مفارقة البدن فانها اذا كانت كاسية للكالات العلية والعلوية اتصلت بالقول المجردة  
 الشانية وشرفت بقرب الحق سبحانه وفرحت بذلك ويتصور كمالها فرحاً شديداً وذلك هو الجنة وان كانت كاسية للشور رعدت  
 عن عالم القدس واغتمت بذلك ويتصور نقصاناتها عظيماً وذلك هو النار زعموا ان كل ما ذكره صاحب الشرع من الاثار والاشجار و  
 الحو العين والقصور للسعد والنيران والحيات والنفارب للاشقياء فهو عبارة عن هذا الحشر الروحاني تقريباً الى افهام عوام الامة  
 واهل السنة يكفرونهم بذلك لان تاويل هذه النصوص القاطعة كانكارها وذهب بعض ائمة الاسلام كالامام الغزالي وصد الشريعة  
 للنفى الى اثبات الحشر الجسماني والروحاني معا لا باس في ذلك شرعاً ومن عجائب القرآن انه ناطق بهما معاً العبارة واحدة وهذا  
 احد معجزاته بناء على امتناع اعادة المعدوم اختلفت العقلاء في اعادة المعدوم فقال اكثر المتكلمين جائزة وقال الفلاسفة وبعض  
 المتكلمين محال وهذا البعض وان اعترفوا بالبعث الجسماني لكن البعث عندهم جمع الاجزاء بعد تفرقها لا ابداعها من العدم بعد اعدامها

واستدل المحققون بان الامكان الذاتي لا يزول وانه لا يصار للممكن محالاً ولا يجوز انقلاب الواجب ممكناً والممتنع واجباً وهذه سفسطة واستدل  
 المنكرين بوجوه احدى هاتان المعدوم لا يقبل الاشارة العقلية فلا يصح للحكم عليه بامكان العدم واجيب اولاً بالمعارضة وهي ان المعدوم  
 يمتنع للحكم عليه بامتناع العدم لما ذكرتم واورده عليه بانه في تاويل حكم سلبى فلا يستدعى وجوب الموضوع بخلاف الحكم بامكان العدم فهو  
 ايجابى فيستدعى عدمه اولاً باننا ناول امكان العدم وبسلب الامتناع وثانياً بالنقص وهو اننا نحكم على المعدومات احكاماً صادقة  
 نحو المعدوم والممكن جائز الوجود ومن سيرلد يجوز ان يتعلم وثالثاً باننا نسلم ان المعدوم لا يقبل الاشارة العقلية فان العقل  
 يشير الى اسكنده واثلاطون اشارة لا شك فيها واربعاً باننا نحكم على الموجودات بانه يجوز عدمها بعد فناءها فلا يكون حكماً على المعدوم  
 الوجه الثاني انه لو لم يعد الوقت الاول فلا اعادة للمعدوم بعينه لانه الوقت من العوارض المشخصة وان عاد فالمبدئ والمعاد واحد  
 هذا محال واجيب اولاً بان الوقت ليس من الشخصات والامكان زيد اليوم غير زيد للذى كان امس كان بهن يار الجوسى  
 تليد ابن سينا زعم الوقت متخصاً وابن سينا ينكوه فقال له ان كان الامر كما تزعم فلا يلزم من جوابك لاني اهان غير الذى  
 باحثك وانت غير من باحثى نسكت وعادلى للفق وثانياً بعد تسليم اعادة الوقت ان المعاد في الوقت الاول انما يكون مبتدئاً لو  
 يكن مسبقاً يحدث اخرهما اذا كان مسبقاً به كان معادلاً مبتدئاً وهذا الجواب الزامى والا فاعادة الوقت غير معقولة لان  
 المحشورين كانوا في اوقات مختلفة الوجه الثالث ان المعدوم يبطل ذاته فلا يكون موضوع الوجود للسابق واللاحق شيئاً واحداً  
 لعدم انخفاض الذات حال العدم واجيب بانها محفوظة في العلم الالهى فالصورة الثابتة في العلم هي الرابطة بين وجودى المعاد  
 وبما يصح للحكم بان هذا المعاد غير ذلك المبتدئ وبهذا يظهر جواب اخر عن الوجه الاول ايضاً الوجه الرابع لو اعيد للمعدوم بعينه  
 للزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه ولا يمكن التخلل الا بين المتغايرين واجيب اولاً بانه في الحقيقة تخلل زمان العدم بين  
 زمانى الوجود ولا محال فيه ثانياً بانه يجوز التميز بين المبتدئ والمعاد بعوارض غير مشخصة مع بقاء الشخصات في الحالين فلا يلزم  
 التخلل بين الشئ الواحد من كل وجه ودفع بانه انما يدفع التخلل بين الشخص الماخوذ بجميع العوارض وبين نفس الماخوذة  
 بجميع العوارض لا بين الذات ونفسها ولا بين الشخصات ونفسها وثالثاً بانه لو تم لامتنع بقاء شخص زماناً بوجود الشخص في  
 طرفي هذا الزمان فيلزم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه فدفع بان التخلل ما يقطع الاتصال ويقع في الوسط والشخص الباقي  
 مستمر الوجود وهو امتناع اعادة المعدوم مع انك لا دليل لهم للفلاسفة عليه يعتقد به بل كل دليل لهم عليه محذور و  
 الجملة خبر لا غير مضر خبر هو ما بينهما حال من المستكن في الخبر بالمقصود وهو البعث لانه لا ندعى الايجاد وبعد الاعدام حتى يضرنا  
 امتناع اعادة المعدوم لان هر دنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان بعد ما تفرقت ويعيد روحه اليه سواء سمى ذلك  
 اعادة المعدوم بعينه او لم يسم اى ليس هذا الجمع والاعادة من قبيل اعادة المعدوم وان سميت هيا اعادة المعدوم فلا يجاد لكم في  
 التسمية فمهما شتم وتطير ذلك ان مرضى الله تعالى عنه طلب الجزية من بنى تغلب قالوا لا نعطي الجزية ونعطى الصدقة مضاعفة  
 فقال هذه جزيتكم فمهما شتمت وهذا اى بما ذكرنا من ان البعث هو جمع الاجزاء الاصلية يسقط ما قالوا اى الفلاسفة انه لو

أكل انسان انسانا بحيث صار المأكول جزء من الأكل فان الغذاء ينقلب وما والدم ينقلب كما أنتك الأجزاء  
 أي التي صارت جزء من الأكل اما ان تغاد فيهما في الأكل والمأكول معا وهو محال لان الجزء الواحد بعينه لا يكون في أن واحد  
 موجود في مكانين بالبدنية اذ في احدهما فلا يكون الاخر معاد اجمع اجزائه انتهى شبهة الفلاسفة وذلك أي سقوط ما قالوا  
 ثابت لا للمعاد انما هي الأجزاء الأصلية الثابتة من اول العصر الى آخره لا لجميع الأجزاء على عمومها والأجزاء المأكولة فضلا  
 بالضم أي زائدة في الأكل لا أصلية فلا يلزم إعادة ما في الأكل بل انما تغاد في المأكول ان كانت اجزاء أصلية منه فان قيل  
 هذا أي القرب بالبعث قول بالتناسخ هو انتقال الروح من جسم الى جسم آخر وقد اتفق الفلاسفة واهل السنة على بطلانه وقال  
 بحقيقته قوم من الضلال فزعم بعضهم ان كل فرس ينقل في مائة الف اربعة وثمانين من الأبدان وجزء بعضهم تعلقه ببدان البهائم  
 بل لا شجار الأجزاء على حسب اجزاء الأعمال ليست وقد حكم اهل الحق بغير القائلين بالتناسخ والمحققون على ان التكفير لا ينكارهم  
 البعث لان البدن الثاني أي الاخرى ليس هو الاول أي النبي لم يدر في الحديث من اهل الجنة جرد مرد كلاهما بالضم  
 فسكون جمع اجرد وهو من لا شعر على بدنه الا شعر الزينة واهم وهو من لا حية له وعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم اهل الجنة جرد وهم كحلي لا يفنى شباهم ولا يتلى شباهم رواه الترمذي وعنه معاذ بن جبل قال يدخل الجنة جردا  
 مردا متحليين ابناء ثلاثين وثلاثين رواه الترمذي وقد يروى في الحديث المربع ان ابراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام و  
 ابي بكر الصديق في الجنة وقال شيخ الاسلام ابن حجر العسقلاني لم يعبر ولا اعرف في شيء من كتب الحديث وروى الطبراني بسند  
 ضيف اهل الجنة جرد مرد الاموسى عليه السلام فان له حية تقرب الى ستره وقال القرطبي وروى في حق اخيه هارون ايضا وقيل في  
 حق آدم وليس شيء من ذلك ثابتا كذا في المقاصد للامام السخاوي وان المعنى ضرورة مثل احد لجهنمي منسوب الى جحيم وهو  
 النار اصله بغير بعيدة القعر والضرس بالكسر السن الطاخنة أحد يفتنين جبل بمدينة تسمى به لتزجده وانفراة عن الجبال وعن  
 ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يضرس الكافر مثل احد غلظ جلده مسيرة ثلاث ايام او ثلاث ليال غير رفة ما بين  
 منكبي الكافر في النار مسيرة ثلاث ايام للراكب للمسرع رواه مسلم ومن ههنا أي من اجل ان البدن الاخرى غير البدن النبيوى قال  
 من قال ما من مذهب الا للتناسخ فيه قدم راسخ تيار القائل هو العارف جلال الدين الرمى حاشاه ان يرضى بالتناسخ ولكنه  
 قال ذلك اعتراضا على من يجتث عن هذه الدقائق ولا يكمل حقيقة الامر الى الحق سبحانه قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني  
 مخلوقا من الاجزاء الأصلية للبدن الاول واما اذا كان مخلوقا من اجزائه لم يكن فرقا بين البدنين الا في الهيئة والتركيب وليس  
 هذلتنا سخا لان الشخص من اول عمره الى اخره يتغير في الهيئة تغيرات لا تخصى لا تتناسخ اجماعا وان سمى ذلك أي تعلق الروح ببدن  
 مخلوق من اجزاء البدن الاول تناسخا كان ذلك نزا في مجرد الاسم أي في ان هذا هل يسمى تناسخا ام لا وليس النزاع في  
 الالفاظ بشئ في امثال هذه المسئلة ولا دليل على استحالة إعادة الروح الى مثل هذا البدن لا من الدلائل العقلية ولا السمعية  
 بل الادلة من الكتاب السنة قائمة على حقيقة سوا سمى ذلك تناسخا ام لا فالحاصل ان سبب انكار التناسخ هو قيام الأدلة على

بطلانها هذه الامادة فقد قامت الادلة على صحتها فليست من التناسخ وان سميتموها تاسيخا فلا يضرنا التسمية ولا تنازعكم فيها و  
في هذا المقام اجابته البحت الاول ذكر المتكلمون ان البعث هو جمع الاجزاء الاصلية وفي الحديث يجسر المتكبرين امثال الذر  
يوم القيمة وراه الترمذي والذو الفقاة الصغيرة وهي اقل من الاجزاء الاصلية وفي الحديث اهل الجنة على صورة ابيهم ادم ستين  
ذراعا كما في صحيح البخاري وقد صح عظم جسدا لكافر عظيما فاحشا حتى جاء في الحديث يعظم اهل النار في النار حتى ان ما بين شحمتي اذن  
احدهم المائة مائة سبع مائة عام كما في المشكوة وهذا اكثر من الاجزاء الاصلية اضعافا مضاعفة والجواب اما عن المتكبرين فانهم يفتنون  
ببعض اجزائهم تحقير الهم واما عن اهل الجنة فانهم اجزاء جديدة ولا اشكال في تنعيمها بلا عمل فان فضل الله سبحانه وسيع  
واما عن اهل النار فقد استشكلوا ضم الاجزاء الجديدة لانه يلزم تعذيبها بالاذنب لهم في التخلص عن ذنوبهم اذ اهل النار عظيم انما هو بالتفاخر  
الاجزاء الاصلية واعترض عليه ان الجوهر الفرقة لا تقبل الانتفاخر والا انقسمت واجيب بان الحق سبحانه قادر عليه عندى فيه  
بجنت لان من هبهم ان انقسامها محال ثانيا ان العذاب ليس للجسد بل للروح المتعلق به فلا يلزم تعذيب غير العاصي اقول هذا  
في غاية الجحمة لكني مخالف ما عليه المشايخ من ان لكل من الروح والجسد حظا من العذاب اذ قلت فما تقول في قوله تعالى كلما نضجت  
جلودهم بدل لهم جلودا غيرها قلت فسر العلماء الفائرة في الآية بوجه منها النضج وعد مقال فضيل بن عياض الحدث والفقير يجعل للنضج  
غير نضج ومنها تغير اللون سوادا او بياضا وهو قريب من الاول ومنها تغير الزمان بناء على اعادة المعدوم في زمان غير زمان الاول ومنها  
تغير الوضع كقولك بدلت الخاتم فوطا ثانيا لانه لا يقير من الله سبحانه شئ وفيه نظرا لانه لا ندعي ان تعذيب غير العاصي محال بل نقول  
منفى سمعا ومعلوم من الضرورة الدينية رابعها ان الاجزاء الزائدة محفوفة عن العذاب انما زيدت تقيحا للصورة وايدلما للروح و  
الاجزاء الاصلية البحت الثاني جابر بن مسعود رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اراح الشهيد عند الله فحوصل  
طير خضر تسرح في امار الجنة حيث شاءت ثم تاوى الى قناديل تحت العرش وراه مسلم وهذا تناسخ اجيب بان معناه في صوت طير خضر  
كما جازى في بعض الروايات فعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه اراح الشهيد عند الله كطير خضر عن ابن عمر في صوت طير بيض وقال  
بعض العلماء يكون صوت الطائر يروح القائم به لا يروح الشهيد بل يكون حوصلة مسكنا للروح فتعيهم بواسطة تنعيم الطائر البحت  
الثالث قد ينسب الى الامام محمد الغزالي انه يجي نطق الروح في الحشر بدين اخر غير بدين الاول لان المثاب للمعاتب هو الروح و  
البدن كالألة ويرد عليه انه تناسخ وعندى ان هذا القول لو صح عن الامام فليس تناسخا لانه قد اشار الى ان البدن الثاني ان لم  
يخلق من اجزاء البدن الاول فهو تناسخ وذلك لان معظم الانكار على هل التناسخ انما هو لا تكاثرهم للحشر وعلمهم ان الدنيا لا تقضى بل لا  
يزال الاراح تنقل من بدن الى بدن وما نقل عن الامام ليس كذلك والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق الوزن  
مبتدأ ويومئذ خيرة والحوصفة الوزن اى الوزن الحق كائن يوم اذ نسال الامم والرسول لم يرض المحققون كون الظرف متعلقا بالوزن  
الحق خبرا زاعمين ان تعريف الخبر يفيد القصر فيكون المعنى الوزن في ذلك اليوم هو الحق لا غير الوزن او الوزن في ذلك اليوم هو حق  
لا باطل والاول غير صحيح والثاني غير مراد بل المراد هو الاخبار بان الوزن الحق يقع في الآخرة كقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة

هذا ملخص كلامهم وقال بعضهم الحق خبر المحذوف اى هو الحق وقال مكي وصاحب اللباب الحق بدل من الضمير في الظرف والميزان  
 عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل فاحصر عن ادراك كقيمته ولكن قد كشف الاحاديث عنها فهو ميزان له لسان وكفنان توضع الحسنات  
 في احد هما والسيئات في الاخرى فان ثقلت الحسنات نجح وان خفت هلك وعن ابن عباس قال عمى الميزان مسيرة خميس الف سنة واحدة  
 كفتية من نور والاخرى من ظلمة وهذا ان صح سندك نليس انكشاف الكفتين على اهل المحشر بعيد عن القعدة وهما مسائل الاولى قال بعضهم  
 الميزان خاص بالمومنين لان الكفار قد حبطت حسناتهم وهذا نص بعضهم قوله تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا وقال قوم يؤمنون اعمالهم  
 وتخفف عذابهم على حسب حسناتهم مع انها محبطة في حق دخول الجنة كتخفيف ابو طالب يدل عليه قوله تعالى ومن خفت موازينه فاولئك  
 الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون الثانية اختلف في حال من استوت حسنة وسيئة فقليل يوقف على الاعراف وقيل ناهج  
 لقوله تعالى واخرن اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا عسى الله ان يتوب عليهم الثالثة اختلف في ان الميزان واحد ام  
 موازين لقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة ولهم على الاول وان الجمع للتعظيم او هو جمع موزون لا ميزان الرابعة قالوا الوزن  
 اخر وقائم المحشر لقوله تعالى لم تزل موازينه فاولئك هم المفلحون وقال ابو المعين وهو على الصراط لم تزلت حسناته نجح ومن خفت  
 حسنة سقط والنار الخامسة قيل لميزان بيد الرحمن بحديث نواس بن سمعان مرفوعا الميزان بيد الرحمن يرفع اقواما ويضع اخرين يوم  
 القيمة وقيل بيد جبرئيل بحديث حذيفة بن يمان ان جبرئيل صاحب الميزان ولا منافاة اذ كل شئ بيد الرحمن والحديث متشابه  
 ينبغى السكوت عن الكلام فيه وانكره المعتزلة زاعمين انه عبارة عن العدل في الحكم او عن جزاء الاعمال لان الاعمال اعراض والعرض  
 لا يبقى زمانين اعادة المعدوم محال وان امكن اعادةها بالفرض لم يكن وزنها لان الوزن من خواص الاجسام الثقلية ولا انها معلومة  
 لله تعالى فونها عيبه والجواب عن الشبهة الاولى انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي تون فلا اشكال بحديث عبدالله  
 ابن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان جلا من امتي ينشر عليه تسعة وتسعون سجلا كل سجل مد البصر ثم يقول انكروا  
 هذا شيئا اظلك اكتبته لمانظون فيقول لا يارب فيقول انك عندنا حسنة فتخرج بطاقة فيها اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده  
 ورسوله فوضع السجلات في كفة وبالطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فراه الترمذي واختصرناه واجيب بوجه اخر احدها  
 ان الميزان ما يعرف به مقادير الاعمال من حيث القلة والكثرة اما الخفة والثقل فعبارة عنها ولا ينبغي انه يشب تاويل المعتزلة يرجع  
 الى انكار الميزان ثانيا قيل ان الحسنات تجعل اجساما نورية والسيئات اجساما ظلمانية واستشكل بعض العقلاء بان انقلاب العرض  
 جوهر محال واجيب بالمنع كما ان الماهية الواحدة تكون جوهر اجسب الوجود الخارجى وعرضا اجسب الوجود ذهنى وعندى ان  
 تلك الاجسام من عالم المثال وهو عالم جسماني محجوب عن الابصار وفيه مثال كل شئ من الجواهر الاعراض ويكون امثال الاعراض  
 المعانى الغير المحسوسة اجساما في هذا العالم وقد نطقت النصوص باثباته في الحديث الرحم معلقة بالعرش تقول من وصلني وصل الله  
 ومن قطعني قطع الله رواه البخاري ومسلم وقد افردنا في جمعها رسالة واستدل السيوطي على اثباته بقوله تعالى ثم عرضهم على الملكة قائلا  
 ان عرض المعانى كالجوهر والفرج لا يتقل الا بجعلها اجساما ثابته قيل ان اشخاص المكلفين تؤنس مستدلين بقوله عليه السلام و

السلام انه لياتي العظيم السمين لا يزن فمد الله جناح بوضحة ومجد يث عبد الله بن مسعود انه سعد شجرة وكان ضعيف الساقين  
 فقال النبي صلى الله عليه وسلم اعجبون من ذقت ساقهم وانما انقل عند الله في الميزان من السموت والارض كذا في التبصرة ولعل الاول عبارة  
 عن الهوان والذل الثاني عن اعمال الساقين من القيام في الصلوة والمشي الى الجهاد وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض  
 جواب عن قولهم وزنها عبت بوجهين احدهما لا نسلم ان افعال الحق سبحانه للاغراض فعلى هذا لا يجوز ان يسأل من اغراض افعاله بل افعال  
 حسنة لذاتها واعلم ان المعتزلة على زواله تعالى لا يفعل الا لغرض مستدلين بان الفعل بلاغرض عبت واجيب بان معنى لعبت ان  
 كان هو الخالي عن الغرض فهو عين المدعى وان كان غير فلا بد من بيانه وخالفهم الحكماء واهل السنة ثم الاشعرية على ان كون فعله معللا  
 بالغرض محال مستدلين اولا بانه لو فعل لغرض كان ناقصا في ذاته و مستكملا لهذا الغرض وثانيا بانه قادر على تحصيل الغرض ابتداء  
 فلا معنى لجعله غاية فيلزمكم العبت الذي فرتم منه الماتريدية على ان التعليل بالغرض ليس بلازم وهو مختار الشارح والتهذيب  
 مستدلين بانه لو كان كل فعل لغرض لزم التسلسل فوجب الانتهاء الى ما لا غرض فيه انما قالوا بعدم لزوم الغرض لان الغرض مطلقا  
 لزعمهم ان تعليل بعض ثابت بالنص والاجماع كما تبين بالبيارة بالمجوزات للتصديق واجيب بالحدود والرجوع عن المعاصي فيا تقرر المعتزلة  
 بان التعليل عندهم تفضل احسان على العباد لمصالحهم وعند المعتزلة واجب اجيب بان التصديق والرجوع ليس غرضا داعيا الى  
 الفعل بل هو منفعة تابعة له لعل في الرجوع الحكمة لا نطلع عليها جواب ثان وقال الله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا وعدم اطلاقنا  
 علمه الا يوجب العبت وقال بعض المحققين الحكمة فيه اظهار العدل على الخلاق وقطع مفردة العصاة والكتاب اي تروية الكتاب  
 المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم قيل لظاهر كلمة اذ لمع للخلو بدل الواو لان الصحيفة اما مشتملة على الطاعات فقط واما على  
 المعاصي فقط واقول المراد بالكتاب الجنس هو مشتمل على القسمين معا واعلم ان الحق سبحانه وكل بكل مكلف ملكين يكتب احدهما حسنة  
 والاخر سيئة وعن الامامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كاتب الحسنات على يمين الرجل كاتب السيئات على يساره وكاتب  
 الحسنات امير على كاتب السيئات فاذا عمل حسنة كتبها صاحب اليمين عشرة واذا عمل سيئة قال صاحب اليمين لصاحب الشمال دع سبع  
 ساعات لعله يسهر ويستغفر ولا محالة في المعالم وقال عكرمة لا يكتبان الا ما فيه اجرا ووزر قال مجاهد يكتبان حتى اينه في  
 برضة قال بعضهم يكتب للمباحات فجعل مع الحسنات ازلفت ومع السيئات ان غلبت يوثق للمؤمنين بايمانهم والكفار بشمالهم  
 ليقر كل واحد ما عمل نيت ذكره بعد ما نسي يعترف ودرار ظهرهم اي خلفها وهذا بان يجعل يميني انا اجر العتق ويجعل يساره الى ظهره  
 فيجعل فيها الكتاب حق لقوله تعالى ونخرج له اي للانسان يوم القيمة كتابا ليقفه منشورا اي مكشورا غير مستورا وهما صفتان لكتاب  
 او الثاني حال من الضمير للنصيب ولقوله تعالى فاما من اذ كتب يمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا سهلا وعن عائشة قالت يابى الله  
 ما الحساب اليسير قال ان ينظر في كتابه فيتجاوز عنه ومن نوتش في الحساب يا عائشة يومئذ هلكت سراة احمد ههنا بحث وهو ان  
 النصوص ناطقة بنجاة اصحاب اليمين وعذاب اهل الشمال فمن اي الفريقين عصاة المؤمنين المعذبين واجيب بانهم من اصحاب  
 اليمين وان عذبوا فمأثمهم الى الجنة واما الحساب اليسير فمن باب وصف الكل بوصف البعض اجاب بعضهم بان العصاة المعذبين يؤثرون

الكتب بأيامهم بعد الخروج من النار اجاب اخرون بان

وسكت المصنف عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب لان فقرة الكتاب من جملة الحساب او من مقدماته قيل كان الافضل ان يقال  
 اكتفاء بالسؤال واجيب بان الحساب يذكر في القرآن مع الكتاب كالاية المذكورة في الشرح وانكروه المعنوية ونفس الكتاب بنفس  
 الكلف المنقوشة باعمالها الراضية في زعمهم انه عيب لان الحق سبحانه عالم باعمالهم ولجواب ما مر هو انك لا نسلم ان افعال الله تعالى  
 للاغراض ولو سلم فلعل في الكتاب حكمة لا نعرفها والشؤال الحق هو ان يسأل العباد عن اعمالهم قال الله تعالى فلننزلن الذين يرسل  
 اليهم ولننزلن المرسلين وقال الله تعالى وقولهم انهم مسئولون انزلت في معنى قوله تعالى فيومئذ لا يسئل عن نفسه انس ولا  
 جان قلنا هذا بعد ما تم السؤال للحساب امر للجورمين باذخاله لنا بقوله عليه الصلوة والسلام ان الله يدين العبد المؤمن اى  
 يقرب من جنابه الا قدس فربا لا يعرف حقيقة فيضع عليه كلف مستعار من كلف الطائر وهو جناحة من عادة الطير يستتر الفراخ  
 بالجناس ويستتر عن الخلائق كيلا يخجل فيقول له اتعرف ذنبك كذا اتعرف ذنب كذا فيقول العبد نعم اى رب اى كلمة نداء ورب  
 بكسر الباء وحذف الياء حتى قرأها اى يذكرها الله سبحانه ذنوبه حتى جعله مقرا بذنوبه وراى ظن الرجل انه قد هلك اى يعذب به الله  
 تعالى بما اظهر من ذنوبه قال سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطي كتاب حسنة واما الكفار المنافقون فينادى  
 بهول وللنادى هم الملائكة لهم على شؤس الخلائق وذلك لان الصوت الفوقانى اشرفهم او جهرا هؤلاء الذين كذبوا على ربهم بيان  
 للنداء اى بافتروا على ربهم الا ديان الباطلة ونسبوا الى الله سبحانه الا لعنة الله على الظالمين اى عليهم ولكن وضع الظاهر موضع  
 موضع المضمرة ما لهم بالنظم وكل من عصاه سبحانه فهو ظالم على نفسه لعل المراد منها هو الكفر بالشرك لقوله تعالى ان الشرك نظم عظيم للحديث  
 رواه البخارى ومسلم عن ابن عمر الى قوله الظالمين والخوض حتى لقوله تعالى انا اعطيتك الكوثر فعلم من الكثرة واصله الشئ الكثير جدا ثم شاع  
 في الخير الكثير وسمى الشارع به ما اثاره يثار به المؤمنون يوم القيمة وكلام الشارع مبنى على ان الخوض هو الكوثر ولكن فيه خلاف العلماء قال  
 عطاء في الآية الكوثر حوض بكثرة وادريه وقال الجوهري متغايران فالخوض في المحشر للحديث انى لا صد للناس عنه كما يصد الرجل ابل الناس  
 عن حوض رواه مسلم اراد الكفار ولا يسيل لهم الى الجنة اما الكوثر ففي الجنة للحديث بيانى الجنة اذا انا بنه نرى قال جبرئيل هذا الكوثر الذى اطلقك  
 ربك رواه البخارى وجمع بعضهم بان منبع الكوثر هو الخوض فيجب الحكم بالاعتاد وهذا جمع جيد لكن الامر بالعكس ففي الحديث اعطاك الكوثر  
 فهو من الجنة يسيل في حوضي ذكره القاضي عياض في الشفا وروى حديث اخر يجرى في الخوض ميزان اى يمدانه من الجنة رواه مسلم فهذا هو  
 الجمع الصحيح وذكر الامام الزاهد في تفسيره ان الكوثر حوض على ظهر الملك اى بحيث كان النبي صلى الله عليه وسلم في المحشر وروى في الجنة ولكن الامام  
 الزاهد لا يبالي بذكر الموضوعات بقى ههنا بحث وهو ان الكوثر نفس روحه اخر عن مغيرة فروى عن الاسلام كما في العين المعاني وعن عكرمة  
 البسوق وعن ابي بكر بن عياش كثرة الالهة وعن الحسن القران وعن ابن عباس الخير الكثير وعن جعفر الصادق ثقل القلب عنه شفاعته  
 الالهة وقيل كثرة المعجزات وقيل كثرة نعمها الالهة وقيل كلمة لا اله الا الله وقيل شهر الوحدة في الكثرة ومعنى الكثرة بالوحدة وقد تقررت  
 انه لا استدلال مع الاحتمال ثلاث هذه الالفاظ لا تاتي في حديث الخوض وهو الجنة لاينا في بعضها بعض بل الكوثر هو الخير الكثير على ما ذكره الخير الكثير بعد

ابن جبير انه لما سئل الكثر في الآية بالخبر الكثير قيل له يقول ناس هو نهر في الجنة قال هو من الخير الكثير كذا في صحيح البخاري ولفظه عليه السلام  
 حرضي مسيرته شهر اذى ومساواة شهر وقد روت الاحاديث في مساواة الحوض على مقادير مختلفة والمقصود بيان سعة مقدارها لا التعيين  
 فلا تخالف وزواياها جمع زاوية وهو بالفارسية كنج وكوشه سراة امتساوية والمراد الحوض مربع ويجوز ان يراد ان متساوي الطول العرض  
 ما ذكره ابيض من اللبن قال البصريون اسم التفضيل لا يشترط من الالوان وخالفهم الكوفيون وهو اصح لهذا الحديث المسند الى انصح  
 العرب ومنه خط النخاعة انهم لا يجتنبون بامثاله ولو سمعوا من بدوي لا يعرف الالوان لابل لا تخذوه حجة وريحه اطيب من المسك و  
 كيزانه بكسر الكاف جمع كون كجسم السماء في الكثرة والشراعية من يشرب يرفع على ان من موصولة او مجزوم على انها شرطية منها اي  
 من الكيزان فلا يظن ابداه البخاري ولم عن عبد الله بن عمر بن العاص ان قلت الشرب من اعظم انواع اللذة فانقطاعه مما لا  
 ينبغي باهل الجنة اجيب بوجهين احدهما انه لا يظن مادام في عرصات المحشر ثانياً ما انه يجزي ان يكون الشرب بعد التنعيم لا للعطش  
 بل لا ينبغي بان يكون في الجنة جمع ولا عطش لانها من العذاب والاحاديث فيه كثيرة بل صرح القاضي عياض بتواترها وذكر من  
 رواها سبعة وعشرين من الصحابة ومنهم ابو بكر وعمر عائشة وفي هذا المقام بحث شريف القد وهو ان الحوض قبل الصراط او بعده  
 فقال بعضهم الحوض مقدم بوجهين احدهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اني لا صد للناس عنه رواه مسلم وفسر الناس بالكفار وهم لا  
 يجاوزون الصراط ثانياً ما قوله صلى الله عليه وسلم انا فطركم على الحوض وشراب ومن شرب لم يظن ابداً وليرن على اقوام اعرفهم يعرفوني  
 ثم مجال بنى وبينهم فيقال انك لا تدري ما احد ثوابك رواه مسلم وفسر الاقوام بالمرتدين وقال بعضهم الصراط قبل الحوض بوجهين  
 احدهما انه لا يظن بعد الحوض وقد صرح ان بعض عصاة المؤمنين يقطعون من الصراط في النار واجيب اولا بان من شرب لم يعذب  
 بالظن ولو دخل النار ثانياً بان من قد دخل النار لم يشرب منه ثانياً ما حديث انس قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم ان يشفع لي يوم  
 القيمة قال انا فاعل قلت يا رسول الله فابن اطلبك قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم القك على الصراط قال  
 فاطلبي عند الميزان قلت فان لم القك عند الميزان قال فاطلبي عند الحوض رواه الترمذي وقال غريب واجيب بان الطلب  
 في الامكنة المترتبة يجوز ان يبتدئ من اول الامكنة او اخرها بل لا فضل في الطلب هو البدء ومن الاخر لا يخلو ان يكون فيه احتمال  
 عدم الادراك بخلاف البدء ومن اول الامكنة فانه يجتمل ان يبقى المطلوب فلا يدرك في مكان قط هذا ملخص ما ذكره العلماء و  
 الاحسن ان الرود على الحوض مرتان قبل الصراط وبعده وادب سبحانه اعلم والصراط حق وهو جسر كبير الجيم بالفارسية قيل بمدد  
 على متن جهنم اي على ظهيرة ادق من الشعر احد من السيف قال ابو سعيد الخدري الصحابي بلغني ان الجسر ادق من الشعر  
 واحد من السيف رواه مسلم وهذا في حكم الرفوع يعبر به اهل الجنة ويزل به اقدام اهل النار من الكفار بعض عصاة المؤمنين و  
 انكروا المغزلة وقالوا الصراط عبارة عن الصراط المستقيم الشرعي المتوسط بين الافراط والتفريط والدقة والحدة عبارة عن  
 صعوبة الاستقامة عليه لانه لا يمكن العبور عليه لانه تنحدرت وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين لان العبور عليه مشقة شديدة  
 والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من التمكين وهو لا يقدراى يجعلهم قادرين من العبور عليه وليهله على المؤمنين حتى ان منهم



من يجوز عليه كالبرق الخاطف الخطف السلب البرق الشديد يغلب البصر فكانما يسلبه وهذا عبارة عن السرعة الشديدة ومنهم  
 كالريح الهابطة اى السريعة من الهبوب بالضم وهو سرعة الريح ومنهم كالجواد المسرع بالفتح الفرس السريع الى غير ذلك مما وثق في  
 الحديث ومنهم كالطير منهم كاجز الابل ومنهم كالشاد والشد بالفارسية دوين ومنهم كالماشى فهذا حال عبور الصلحار واما  
 غيرهم فمنهم من يرجف على اليتا كالصبي بل سرى ان بعضهم يبره على وجه ثم العابر لما يمر سالما واما يمر محرما من شوك وكلايه  
 على جانبي الصراط ويسقط بعض المومنين العصاة في النار الى ان يجي الله سبحانه والتفصيل في كتب الحديث والجنة والنار  
 حتى لان الآيات والاحاديث في شانها اشهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى الاحصاء ثم من وهذا التركيب من المشكلات لان  
 ان مصدريه فيكون المعنى اشهر من المنه واكثر من الاحصاء ويوجه بان المصدر يتاويل اسم الفاعل في الاول واسم المفعول في  
 الثاني تمسك المنكرون هم الفلاسفة زعموا ان كل ما جاء في النصوص من ذكر الجنة والنار فهو ما قول باللذة والالم العارضين  
 للفرح من تصوق كالاتها ونقصاناتها وهذا التاويل يكفرهم لانه كانكار النصوص بان الجنة موصوفة بان عرضها عرض السموات و  
 الارض قال الحق سبحانه وسار عوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء والارض قال بعض المفسرين اريد بالعرض السعة قال  
 بعضهم اريد بمقابل الطول وعن كريب قال ارسلني عبد الله بن عباس الى رجل من اهل الكتاب اسال عنه فالتجر اسفار  
 موسى فقال سبع سموات وسبع ارضين تضم كما تضم الثياب بعضها الى بعض فهذا عرضها واما طولها فلا يقدره الا الله سبحانه  
 كما في الدال المنش وهذا اى وجود الجنة الموصوفة في علم العناصر هو ما في جوفك القمر فانهم زعموا ان الافلاك والعناصر كرات  
 يحيط بعضها بعض كطبقات البصل وان العناصر الاربعة كرات يحيط بها تلك القمر وان الارض اوسط الكل محال لان عالم العناصر صغر  
 من فلك القمر الذي هو اصغر السموات وفي علم الافلاك اذ في عالم اخر خارج عنه اى عن عالم الافلاك مستلزم لجواز الخرق لان  
 المكلفين هم في جوف تلك القمر والجنة خارجة عنه فوصولهم اليها مستلزم لخرق بقدر الافلاك ان كانت الجنة في الافلاك وخرق جميع  
 الافلاك ان كانت خارجة عن الافلاك والالتيام ذكره استطلادى لا زواجا مع الخرق في مباحث الكتب الحكمية وذلك لان قولنا هبوا  
 الى ان الكواكب تدير في الافلاك الساكنة بان تحرقها ويلتهم الخرق كبير السمك في الماء فعارضهم الحكماء بان هذا الخرق والالتيام محال قد  
 يراد بالالتيام كونها مادة لجسم اخر يحصل منها الحصول للمواليد من العناصر وعلى الوجهين لا ضرورة في ذكره وهو اى خرق الفلك باطل قلنا  
 هذا اى بطلان الخرق مبنى على اصلكم الفاسد اذ جنس اصولهم واغظما وهو ان الواجب تعالى موجب غير مختار بل ان يكون المعنى  
 ان هذا الدليل مبنى على اصلكم الفاسد هو بطلان الخرق وقد قلنا عليه في موضع اى ابطالنا في الكتب المبسوطة وتفصيل هذا البحث  
 اذ الفلاسفة استدوا على متناع الخرق بوجوه احدها ان الفلك متحرك بالاستدارة فبها مبتدئ حركة مستديرة وخرق لا يمكن الا بحركة  
 مستقيمة في اجزاءه فيلزم ان يكون فيها مبدأ حركة مستقيمة في اجزائه فيلزم ان يكون فيها مبدأ حركة مستقيمة فيجتمع النقيضان اجيب  
 باننا نسلم ان فيه مبدأ حركة بل للفاد والخنا بحركة باردة ولو سلم ان فيه مبدأ فاختار قادر على اعدام مبدأ المستديرة وايجاد مبدأ  
 ثانيا ان الفلك حى مطيع لما اوحى الله تعالى اليه للخرق في بدن الحى يرضى فتعذيب الحى المطيع ينافي للحكمة واجيب باننا لا نسلم ان كل خرق

يوجع بل لا يجاع بارادة الحق سبحانه ويدل عليه ان الغذاء يحدث بنفوخه في البطن تعريفات لا تخصي بلا ايجاع ولو سلم فيجوز ان يكون  
 خريفها بعد موتها ثالثا ان الزمان مقدار حركة الفلك فلنفس الفلك انقطع الزمان وانقطاعه محال والا لكان عند تناخر اعز وجوه  
 وهذا التناخر لا يتصور الا بالزمان فيلزم وجوب الزمان من فرض عدمه اجيب بان الزمان موهوم عندنا ولو سلم انه مقدار للحركة فان امكن  
 ان لا يكون ذهب الى ان جوهر مجرد ولو سلم فهو عندكم مقدار حركة الفلك الا عظم المحيط بجميع الاندك فيجوز خرق غيره وايضا لا نسلم ان التناخر  
 زمني بل ذاتي والمخرق لا يمنع حركة الفلك وايضا يجوز ان يعدم القادر المختار الفلك الحافظ للزمان بحركته ويوجد فلما اخرجنا بخر  
 في هذا الا ان بينه وبينها فوائد شريفة الفائدة الاولى زعمت الفلاسفة ان وجوب عالم اخر وراء هذا العالم الفلكي والعنصري محال لم ياتوا  
 بدليل قوي وقال ابو الحسن الرضائي قدس سره ان الله تعالى يجر من رمل يجري بحري الرياح العاصفة منذ خلق الله السموات والارض  
 الى يوم القيمة وللحق سبحانه بعد كل ذرة منها دنيا مثل دنياكم هذه وما من ساعة من ليل ولا نهار الا وفيها تقوم قيامة على قوم وتنصب  
 ميزان وصراف ويدخل قوم الجنة والنار انتهى وما يعلم جنود ربك الا هو الغائبة الثانية تكلم اهل السنة في امكان الجنة فقيل على السماء  
 الرابعة ودفع صاحب المدارك بقوله تعالى عرضها كعرض السماء والارض والصحيح انها على السماء السابعة واما النار فالمشهور في الشرع انها تحت  
 الارضين وقال شارح في التهذيب الحق التوقف هما اي الجنة والمخلوقات الان ظرف بمعنى الزمان للحالي وقيد به لان اسم المفعول  
 مشترك بين الحال والاستقبال والمطلب هو الاول موجب دنان توكيد وتوكيد لقوله مخلوقاتان وزعم اكثر المعتزلة انها انما مخلقتان  
 يوم الجزاء لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة وبها ثبت وجوب النار ذلك فائق بالفرق واجيب بانها كانت من بسايتين الارض بالشام  
 او العراق او بين فارس وكرمان دفع بعضهم بان قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا يدل على انها في السماء ودرج بانها في الجنة ان يكون على  
 راس جبل او يراى الهبوط في الزينة قال المحققون اطبا والسلف على انها الجنة الموعودة للمؤمنين يتقطع خرافة المعتزلة واما احتجاجهم بان  
 اسكانها الجنة بلا سبق عمل بنا في الحكمة نشيد البطلان لان نفس العمل غير محقق والايمان اعظم الحسنات وكان حو الجنة وفعلها يكون  
 بلا عمل والآيات الظاهرة في اعدادها دليل ثان والاعداد تبارك من مثل اعدت اي الجنة للمؤمنين واعدت اي النار للكافرين قيل  
 في بشارته لانه على ان الناس انما خلقت للكافرين اذ لا ضرورة في العدل عن الظاهر رد لجواب المعتزلة وحاصل الجواب انه تعبير عن  
 المستقبل بلفظ الماضي للتنبية على حقيقة الوعد الوعيد كقوله نفخ في الصور وحاصل الراد انه لا ضرورة في التأويل وانما عد لنا عن الظاهر  
 في قوله نفخ في الصور للضرورة فان عورض ما ذكر من الآيات الواضحة بلفظ الماضي بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة مبتدأ والخبر يجعلها  
 اي مخلقتها الذين لا يريدون علوا اي تكبرا في الارض ولا فسادا بال كفر الظلم على لعباد والمعارضة اقامة الدليل على نقيض ما ادعاه  
 الخصم اي ان عورض لفظ الماضي بلفظ المستقبل الدال على انها غير مخلوقة الا ان قلنا في جواب المعارضة يحتمل الحال والاستمرار على ان  
 ان المضارع للاستقبال فقط كما ادعى المعارض بل يستعمل في الحال حقيقة وفي الاستمرار مجازا شاعرا كقوله تعالى يسبح لله ما في السموات  
 وفيه بحث لان احتمال الحال لا يباعدنا كما لا يباعدهم والاستمرار مجاز فللخالف ان يقول لا ضرورة في العدل عن الظاهر الجواب انه  
 ذكر احتمال الحال جدا ليست الخصم ثم ذكر الاستمرار الذي هو الاحتمال المساعد ارشاد الطالب للحق ولو سلم ان معارضتهم تامة ودافعة

لاستدلالنا بلفظ الماضي نقضه آدم عليه السلام بقوله من المعارضة ان قلت هذه الآية كما تارض آية الاعداد فهي معارضة  
لقصة آدم ايضا جيب بان الاستدلال بلفظ الماضي والسبق كليهما ظني فاعتبر المعارضة بينهما اما قصة آدم عليه السلام فقطعية  
لا يعارضها الظني واعلم ان اوضح الاجوبة عن المعارضة هو اننا لانعلم ان يحصل تام بمعنى الخلق بل هو ناقص بمعنى التملك ومن الفاظ  
الجنة جعلت الدار لزيد وما يقال من ان المتبادر من جعل الدار لزيد انما يمكنه من التمكن فهذا المعنى لازم بوجه الجنة وللعل على التمكن  
بالفعل عدل عن الظاهر فتحكم لا يرضاه العقل السليم ولا مدة للعباد على ان يكون الجنة قبل الوقت للعلم وههنا بحث وهو ازالتاريخ  
انتفى صاحب المواقف واكتفى بدليلين يشغب فيهما المخالف والاضح هو الاستدلال باجماع السلف والا حاديث البالغة مبلغ التواتر  
المعنى كحاديث رؤية النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الجنة ليلة العراج وحاديث عذاب القبر ونعيم الناطقة بان الميت يكشف عليه  
بلجنة والنار معاصم الحارط الحارط ايضا عرف سر الملون ونعم الكافر قالوا اي المعتزلة وهذا الدليل لابي هاشم لو كانتا موجودتين لما جاز  
هلاك اكل الجنة اكل بضمين اي ما كوله من الثمار لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم وهو عدم جواز هلاكه باطل لقوله تعالى كل  
شيء هالك اي فان الوجه اذ اتى تعالى والتعبير عن الذات بالوجه شائع قلنا لا نظار في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه لان الماكول  
منه يهلك بالاكل فعلم ان الآية متروكة الظاهر انه ليس المراد دوام كل فرد من اكله وانما المراد الدوام بان اذا فنى منه شيء جرح  
ببدله فالمراد هو الدوام العرفي وهو عدم الانتطاع زمانا يستدبه كما يقال امر الحرب بينهم وهذا لا ينافي الهلاك لحظة اي طرفية عين  
واجاب بعض المحققين بحمل الدوام على الحقيقي والاكل على نوعه الهلاك على هلاك الاشخاص وهذا بان يهلك كل شخص من  
الاكل بعد وجوه مثل فيهلك الاشخاص ويدوم النوع ولا ينقطع لحظة وهذا ارفق من ذهب اهل الظواهر على ان الهلاك لا يستلزم  
الفناء جواب ثان بل يكفي الخروج عن الانتفاع به وهو اكل كقولهم هلك الطعام اذ لم يصلح للاكل والحاصل انه يجوز ان يفسد  
صوتة اكل بتفريق اجزائه او بتغير طعم بحيث لا يصلح للاكل ولا يفسد مادته فيكون اكله انما بمادته مع هلاك صوتته في بعض  
الاقوات كما اذا فرقتا تركيب السري يكون هالكا بزوال صوتته وباقيها يبقا مادته ولو سلم ان اكلها دائم بصوتته ولا يخرج حرجه عن الانتفاع  
به يجوز ان يكون المراد لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجه ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود  
الواجبي كالعدم ومن هنا قيل الوجود بين العدمين كالظهور بين الوجودين وقال الامام الغزالي الممكن في حد ذاته هالك دائما لانه يهلك  
ويدل على ذلك الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقل الحكماء الممكن في نفسه ليس وبالواجب ايئس ويجدل ظهرو معنى الحديث اصدق  
كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد اكل شيء ما خلا الله باطل وراه البخاري ومسلم وههنا وجهان اخوان للجواب احدهما ان الجنة اذا خلقت  
يوم القيمة فهي شيء تدخل تحت قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فيجب هلاكها بعد خلقها يوم القيمة فالالزام مشترك واجيب  
بان المراد هي الاشياء الموجودة في الدنيا فقط بقرينة ان الآخرة دار البقاء ودفع بان تخصيص بقرينة خارجية نحن ايضا نخصه بغير  
الجنة والنار بقرينة الآيات والاحاديث الدالة على وجوهها مع قوله اكلها دائم ثانيها قال ابو العالية المفسر التابعي كل شيء هالك الا  
ما يريد به وجه اي كل شيء من الدنيا ضاع الاعمال الصالحة بقي ههنا شبهتان المعتزلة الاولى خلق الجنة والنار قبل يوم الجزاء عبث فلنا بعد

تسليم القبر العقلي ان بعض السعداء كالشهداء يدخلون الجنة عقيب الموت وبعضهم ينظرون الى زهرتها ونعيمها فيجدون روعها ويفرحون  
برؤية مكانهم وبعض الاشقياء يريدون حلوز النار عقيب الموت وبعضهم ينظرون اليها ويحزنون سموها ويعتمون برؤية مكانهم كما جاز في  
الاحاديث الصحيحة الثانية قال الحق سبحانه سار عرا الى مغفرة من ربك وجنة عرضها السموات والارض وانما يكون عرضها عرضها اذا وقعت  
في مكانها وذلك انما يمكن بعد نفاها لان تدخل الاجسام محال اجيب بان المعنى عرضها كعرض السماء والارض كما صرح به في الآية الاخرى  
نحو يد اسد ذلك لا يستحيل ان يكون عرضها عرضها ولو بعد الفناء لا استحالة قيام عرض واحد شخصي بمجلدين باقيتين لا تفنيان ولا  
لا يفنى اهلها اي دائمتان لا يطرأ اي لا يعرض عليها عدم مستمر لادامتها ولا زمانا يعتد به لقوله تعالى في حق الفريقين اي اهل الجنة  
والنار خالدين فيها ابدا اي في الجنة او النار الخالق فيها لا يتحقق الا بخلقها ولما كانت ههنا مظنة سوال وهوان الحكم بعدم فناها في قوله  
كل شيء هالك الا وجهه اجاب بقوله واماما قيل القائل بعض اهل الجنة من انما اهلها كان بعد فنا الدنيا وقبل الحشر ولو لملاحظة  
تحقيقاً على لقوله قيل او لقوله هلكان بما قاله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى وهو عدم عرض عدم المستمر  
على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء بخوانك ياد بالهلاك عدم الاعتدال بالوجود الامكاني وذهب الجهمية فرقة من  
المبتدئين الجبرية منسوبة الى جهم بن صفوان الترمذي وقيل منسوبة الى جهم اسم موضع والصحيح هو الاول الى انها تفنيان ويفنى  
اهلها وقد يتدل على ذلك بوجه واحد ما ان وجودها لا يتناهي محال اجيب بان دوامها لا يتلزم وجودها لا يتناهي بل كل ما يدخل  
تحت الوجود بعد البعث فهو متناه ثانها افعال القوى للجمانية متناهية لان قوة نصف الجسم اقل افعالها من قوة مجموعها فاذا تناهت  
افعال قوة نصف منها تناهت افعال قوة النصف الاخر ايضا فيلزم تناهي افعال قوة المجموع واجيب بوجه كثيرة واوضحها ان في افعال  
القوى سبحانه مختار فهو قادر على ان يخلق في الجسم قوة لا تنقطع افعالها ثالثها ان دوام الاحراق مع الخلق منسطة اجيب اولاً باننا  
نمنع اشتراط اعتدال المزاج في الخيرة وثانياً باننا يجوز ان يخلق الله سبحانه في الحي قوة تمنع فساد الاجزاء التي يقوم بها الخلق والسندل  
اوضح دليل على امكانها ان النار تفتي الرطوبات فيجب الانتهاز الى تفرق اجزاء الابدان لان الرطوبة هي الجامعة لها اجيب بان  
القادر المختار جل ذاته يحفظ الرطوبات عن الفناء والاجزاء عن التفرق والحيوة مع التفرق وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة و  
اجماع الامة وكذلك قول ابي الهذيل العلاف المعتزلي ان اهل الجنة والنار تنقطع حركاتهم ويصيرون الى جمود دائم فيجتمع في  
هذا السكون اللذات لاهل الجنة والالام لاهل النار مستدلان تسلسل الحركات محال بدهان التطبيق وقد عرفت ان الدوام  
لا يوجب وجود حركات غير متناهية ولو سلم لزوم المحال في السكونات ايضا ليس عليه شبهة اي دليل ضعيف فضلا عن حجة اي  
دليل قوي وهذا النفي مبني على عدم الاحتداد بالشبهات المذكورة وقد مر تركيب فضلا في بحث عذاب القبر وحاصله المبالغ في  
نفي الجنة وفي هذا المقام نوات مستطرفة الاولى تحيرت الافهام في قوله تعالى فمنهم شقي وسعيد فاما الذين شقوا فوالنار لهم فيها  
زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك ان ربك فعال لما يريد واما الذين سعدوا فنفي الجنة خالدة  
فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك وذكر المفسرون فيه وجوهها احدها ان المستثنى في الموضعين فساق الموحدون

سعد ابا ايمان وشقوا بالعصيان فيفارقون الجنة ايام عذابهم والتابيد من مبدئ معين وهو دخول اهل الطاعة الجنة والتقييم لمنع الخلو فلا يمنع اجتماع القسمين ثانيها الاستثنى مدة توقفهم للحساب اولتهم في الدنيا ثالثها ان اهل النار يخرجون من النار احيانا الى الزمهور واهل الجنة ينعمون بما يشغلهم عن الجنة وهو الرؤية رابعها الا بمعنى سوى وليس مادامت السموات والارض كناية عن التابيد بل المعنى سوى ما اشار من الزيادة الغير المتناهية على مدة لقاء السموات والارض.

بسم الله الرحمن الرحيم. الكلام في ثواب والعقاب قال المصنف والكبير مبتدأ والخبر لا يخرجون قد اختلفت الروايات فيها فروي ابن عمر رضي الله عنهما هو عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما من عظمة الصحابة وفقهاهم وزهادهم واشدهم في الطاعة وقال جابر رضي الله عنه لم يكن منا احد الا مال الى الدنيا او مال لدنيا اليه الا ابن عمر كانت ولادته قبل لوحي بسنة واسلم مع ابيه هو صغيرا وقد روي انه اسلم قبل ابيه لكنه لم يصح وتوفيت ثلاث وسبعين وكان سبب وفاته ان عبد الملك بن مروان امير الوقت كان يعظم وينهى نائب الحجاج بن يوسف عن ان يغييه فحسد الحجاج فامر رجلا ان يسلم زجر المحر ويغزله في قدم ابن عمر وقت كراهة ايام الحج فومت رجلا مات شهيدا رضي الله تعالى عنها انها سعة الشرك بالله تعالى اعترافا شريكه في الالهية او في استحقاق العبادة وقتل النفس بغير حق كحد او قصاص او ارتداد وقتل المحصنة القذف هو النسبة الى الزنا والمحصنة بالكسر والفجر المومنة العاقلة الحرة البالغة العفيفة عن الزنا من الاصلين وهو المحظ بالكسر على انها احصنت نفسها والفجر على زائد سجن حفظها والزنا بالقصر في لغة اهل الحجاز وبالمد في لغة اهل نجد والفرار عن الزحف بفتح فسكون هو العسكر من زحف الصبي اذا تحرك على استه او كيتبه قليلا قليلا لان العسكر لكثرة وتابع يري من بعد كانه يتحرك قليلا بل كانه واقف والمراد هو الفرار من حرب الكفار وهذا اذا كان الكفار اقل من ضعف المسلمين والاجاز والسحر هو استعمال اسباب غير مشروعة ذات خاصية في الاضرار بلا حق كتمريض او هلاك او تفريق بين زوجين ولا يقدر عليه الا نفس شريرة ليس فيها صلاح وقال بعضهم لا يتم الا بامانة الشياطين واختلف العلماء في حكمه بعد الاتفاق على انه كبيرة فيقول يكفر معلما عاملا قيل يكفر عاملا فقط وقال الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي القول بان السحر مطلقا كافر باطل بل لكفر منه ما كان فيه حر التصديق والاقتران اما من تعلم لحفظ نفسه فهو مؤمن والختار عند الحنفية ان الساحر اذا قتل فهو كفاطع الطريق يقتل عليه الذكوة والاناث وان لم يقتل وكان سحرا مشتملا على كفر قتل عليه الذكوة فقط واما ما يستعمل المشاخر من قراءة آيات القرآن والاسماء الالهية لدفع الظالمين او لتأليف الزوجين فليس بسحر واكل مال اليتيم وحقن الودين بالضم ترك طاعتها في الامور المشروعة بل قيل في الشبهات ايضا ما في معصية الله سبحانه فلا طاعة لمخلوق المسلمين اما الكفران فلا طاعة لهما ولكن يثاب على الاحسان اليهما كما دل عليه الاحاديث والاحاد اصله الميل ومنه كحل لقبر لانه مائل الى جانب منه ثم غلب على الميل عن الحق الى الباطل في الحرم بفتحين مكة وما حولها على فراسخ معلومة من الاطراف ويفسر الاحاد في الحرم تارة بالشرك وفي بحث لانه اكبر الكبار حيث ما كان وتارة بالنظم وتارة بالمعصية مطلقا ولذا قيل الصغرة في الحرم كبيرة ومن ذلك كره بعض السلف الاقامة بمكة وخرج عبد الله بن عباس الصحابي رضي الله عنه عن مكة واستوطن

الطائف وقال عبد الله بن مسعود ما من بلد يواخذ العبد فيه بالارادة قبل العمل الا مكة وكان عمر الخطاب يضرب الناس اذا فرغوا من الحج ويقول يا اهل اليمن مينكم ويا اهل الشام شامكم ثم حديث الشرح رواه البخاري في كتاب الادب وابن جرير في تفسيره بسند حسن عن عبد الله بن عمر موقوفاً بلفظ اكل الربوا بدل الزنادقة بعض الامثلة الى النبي صلى الله عليه وسلم وكلام الشارح مبني على الرفع ففي ههنا بحث وهو ما قيل ان المحصر في التبعة غير صحيح لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل في الكفر ان اريد حقيقة الاشراك بالله خرجت انواع الكفر من انكار النبوة او الصلوة او استعمال الحرام وتحريم الحلال اجيب باختيار الاول وان المراد بالسحر لا تعلمه بل للكفر هو العمل به فيه نظر لان التعليم والتعليم كبيرتان في عشر ويمكن للجواب بان التعليم والتعلم نسبة واحدة والفرق بالحيثية كما وجدناه مكتوباً على حواشي التلخيص بخط الشارح ثم المختار عندي في الجواب ان حقيقة المحصر غير مقصودة في هذه الاحاديث كما استمع وزاد ابوهريرة صحاباً اختلف في اسمها واسم ابيه الصحيح عبد الرحمن بن صخر الدوسي قدم من دوس في عام خير شهد فقه ثم لازم للنبي صلى الله عليه وسلم ولم يفارقه حتى اخذ العلم الكثير وهو اكثر الصحبة سراية للحديث وقد وجدت الاحاديث المرئية عنه ثمانية الاف وثلاثمائة واربعة وسبعين حديثاً وقيل في وجه كنيته انه كان له هرة صغيرة ويشكل انهم يستعملونه غير منصرف والجواب عندي ان المضاف اليه في الكنى علم حقيقة او تقدير ايامات بالمدينة سنة تسع و خمسين اثنتان او سبع اكل الربوا فنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اجتنبا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق واكل الربوا واكل مال اليتيم والتولى يوم الزحف قذف المومنات المحصنات الفاحشات رواه البخاري ومسلم وعلما بالحديث يستدلون الزيادة الى الروي مجازاً للاختصار المعنى انه وقع اكل الربوا زائداً على ما ذكره في الحديث الذي رواه ابوهريرة ثم زاد على بن ابي طالب رضي الله عنه صاحب المناقب الرفيع الجليل السرفه وشرب الخمر قال القاري الهروي في البخاري نحوه في كتاب الادب بسند حسن عن عمران بن حصين عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه لم يطلع على سراية على رضي الله عنه وههنا فوائد شريفة اولها جازع عن عبد الله بن عمر بن العاص يرفه الكبار الاشراك بالله وعقوق الوالدين واليمين الغموس رواه البخاري . . . . .

بخاري في سراية البخاري ومسلم عن النبي يرفه شهادة الزور بدل اليمين الغموس وبالجملة من تتبع كتب الحديث وجد اشياء اخروجه المطابقة بين الاحاديث انها ليست ناطقة بالمحصر حتى يكون معنى كل حديث منها ان الكبار هذه فقط بل المراد ان هذه كباثر من غير تعرض بما سواها من نهي او اثبات ان قلت تقر في الاصول ان العدد لفظ خاص للخاص يجب العمل به قلت لو سلم اطراة فلعل المراد حصص نوع من الكبار الثانية قال شيخنا الامام ابو طالب المكي الصوفي تتبعت الاحاديث فوجدتها سبعة عشر الشرك بالله وعزوا الاصرار على المعصية والياس من رحمة الله والامن من مكره وشهادة الزور قذف المحصن واليمين الغموس والسحر وشرب الخمر واكل مال اليتيم والربوا والزنا والوراثة والقتل بلاحق والسرقة والعقوق والفرار عن الجهاد وذكر الروايات في احد اصحاب الشافعي اشياء اخر احد ما ككل المحصر للخنزير وغصب المال وافتار صوم رمضان بلاعد وقطع الرحم والغيانة في الكيل والنس وترك الصلوة متعمداً والصلوة قبل الوضوء منع الزكوة والكذب على النبي وسب الصحابة والسكران عن شهادة للحق بلاعد واخذ الرشوة ولا يقاع بين الزوجين والسعاية عند السلطان وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القعدة ونسيان القرآن بعد تعلمه احراق الحيوان بالنار ونسوة المرأة عن زوجها

وأهانة أهل العلم والظاهر عن المرءة وقال بن عباس الكبار إلى سبعائة أقرب منها إلى سبع مائة ابن الجحيم وقيل هي ما كان مفسدة  
 بفتح الهم مصد مسمى بمعنى الفساد مثل مفسدة شيء مما ذكر من الذنوب الاثني عشر وأكثر منه فالمثل كالمسكر غير الخمر لتمامها في السكر  
 والاكثر تقطع الطريق مع اخذ المال فهو اكثر فسادا من السكر كذا قال بعض الفضلاء والاحسن عندي ان يعتبر في ذلك اجابا للشارح  
 ويراد بالمفسدة تجو عند الله سبحانه لا ما يدرك العقل بنظيرة وعلى هذا فالمثل كحديث خريم يرفع عدلت شهادة الزور بالاشراك  
 بالله قالها ثلاث مرات رواها ابن اودد والاكثر كحديث ابى سعيد الخدري يرفع الغيبة اشدهن الزنا رواه البيهقي ان قيل لا يصدق  
 التعريف على المذكورات اجيب بانه يصدق على كل واحد مما سوى الشرك ان مفسدة مثل مفسدة الاخر ويصدق على الشرك ان مفسدة  
 اكثر من الباقي وقد يزعم ان قوله او اكثر منه مستدك لانه يعلم بطريق الاولي وفيه ان التصريح اولى بالتعريفات وقيل ما توعد التوعد  
 والايعاد ترسانيدن عليه الشارع صاحب الشرع ويطلق على الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم بخصوصه كقوله عليه الصلوة والسلام كل  
 مص في الناس رواه البخاري ومسلم وقوله من جزق بسخيل لم ينظر الله اليه يوم القيمة رواه الشيخان واحترز بالخصوص عن الوعيد العام لانه  
 شامل لكل معصية وقيل كل معصية اصر عليها العبد الاصرار هو الذم والاصرار على الفعل والمراد هنا ان يذم على الذنب على  
 سبيل التحقير لقله للخوف من عدله لحديث ابى بكر الصديق ما صر من استغفر ان عاد في اليوم سبعين مرة رواه الترمذي في كبرى  
 ولو كانت معددة من الصغائر وكل ما استغفر عنها في صغيرة ولو كانت معددة من الكبار ومقصود القائل ان الاصرار يجعل الصغيرة  
 كبيرة والاستغفار يجعل الكبيرة صغيرة وليس المعنى ان الكبيرة هي الاصرارية فقط والصغيرة هي الاستغفارية فقط حتى يرد ما قيل انه يلزم  
 ان يكون المعصية الخالية عن الاصرار والاستغفار اسطة بين الصغيرة والكبيرة ثم اعلم ان ما اخذ هذا القول هو قول عمر بن الخطاب و  
 عبد الله بن عباس رضي الله عنهما لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار كما نسب الامام النووي اليهما وزعم بعضهم انه مرفوع وعند  
 في الاستنباط بحث وهو ان النصوص ناطقة بازال الاستغفار نحو الذنوب صغائر وكبائر فيقالها قول كل ما استغفر عنها في صغيرة لا قولها  
 لا كبيرة مع الاستغفار فانه يجمل نحو الكبيرة راسا وقال صاحب الكفاية انها اركان اثنان لا يعرفان بذاتهما كالحركة السريعة والبطيئة  
 فكل معصية اضيفت الى ما فوقها في صغيرة وان اضيفت الى ما دونها في كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ ذنب اكبر منه قيل و  
 الصغيرة المطلقة قصد النفس بالمعصية بلا استمالة ثم لا يخفى ان القول بالاضافة مقدس من وجوه كثيرة احدها قوله تعالى ان تجنبوا  
 كبار ما تهون عندنا نكفر عنكم سيئاتكم لانه لا يدل على تمايزها بالذات حتى ينص الاجتناب عن الكبار يردن الاجتناب عن الصغائر اما  
 للجواب بان المراد بالكبار انواع الكفر فليس بمرضى كما استحققتا في قول عليه السلام شفاعتي لاهل الكبار من امتي رواه احمد ثناها  
 قول الاشاعرة في عصية الانبياء عليهم السلام عن الكبار مطلقا الصغائر هو اربعها قول الفقهاء ان الكبيرة تسقط العدالة لا الصغيرة خامسا  
 الاحاديث المذكورة في تعدد الكبار وقال الامام النووي ذهب للجمهور من السلف والخلف الى انقسام المعاصي الى صغائر وكبار وقد نظرت  
 على ذلك دلائل من الكتاب السنة ائمتي وهما نادرة شريفة وهي ان العلماء اتوا الاخرى ضبط الكبار ارضا عن ابن عباس كل شيء  
 نهى الله عنه كبيرة ومعناه ما نهى القرآن او ما ورد النبي عنه بخصوصه في كلام الشارع ثانيا الكبار ما نهى عنه في سورة النساء الى قوله ان

تجتنب الكبار ما نهوا عنه ثالثها ما شرع عليه الحد لان تعجيل العقوبة دليل عظيم للجرم وفي القولين نظر لعدم اشتغالها على بعض ما صرح الحد  
بانه كبيرة رابعها ما يشر بقله المبالة بالدين ولا يخفى انه غير ضابط خامسها ما اورد عليه الشارع بالنار لانه اشد العقوبات سادسها ما  
اورد عليه بنا را وغضب الهى او شرع عليه حد هو موسى عن ابن عباس سابعها ما علم حرمة بدليل قطعي من كتاب او حديث متواتر  
او اجماع ثامنها ما كان عليه حد او تعزير او عيب بنصر الكتاب او السنة او علم ان مفسد تكا حدها او اكثرها ويشعر ارتكابه بها ون  
الدين تاسعها ان الكبار مهمة والحكمة في اجسامها ان يجنب المكلف عن كل ذنب كما ابرهم ليلة القدر ليقوم الليالى والاسم الا عظم ليزكوا  
الاسماء والصلوة الوسطى ليحافظوا على الصلوات كلها وبالجملة المراد هنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا يخرج العبد المؤمن من الايمان  
لبقار التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمغزلة حيث زعموا ان ارتكاب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة  
بين المنزلتين كما يظن ان مرادهم بالمنزلة هو توسط صاحب الكبيرة بين الجنة والنار ذلك لانهم يقولون بخلافه في الجنة ازمان  
تأبوا وفي النار ازمان بلا توبة بنا رعدة لزعمهم على ان الاعمال وهو اداء الطاعات والتحرر عن المعاصي عندهم جز من حقيقة الايمان  
والحقيقة تنعدم بانعدام جزوها ومذهبهم ان الايمان تصديق وقرار وعمل الكفر تكذيب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لمن صدق و  
اقرهم يعمل فهو واسطة بين المؤمن والكافر ولا تدخله اى العبد المؤمن في الكفر خلافا للخوارج هم فرقة من اهل القبلة خرجوا على  
امير المؤمنين على رضي الله تعالى عنه ذلك لان عليا ومعاوية حكما بينهما ابا موسى الاشعري وعمر بن العاص لم يكن للحرب  
نقالت طائفة من اهل حرارة قرية عند الكوفة ان الفريقين كافرين لانهم رضيا بحكم غير الله سبحانه وتعالى ان الحكم الله  
نقال على رضي الله عنه كلمة حق اريد بها باطل فارسل اليهم عبدالله بن عباس ليكشف شبهتهم فابوا الا الخروج عليه فحاربتهم حتى  
قتل اكثرهم وكانوا اثني عشر الفا وبقى قوم منهم على مذهبهم وهم فرقة كثيرة يجمعون على تكفير عثمان وعلى وعائشة وطلحة وزبير و  
معاوية رضي الله عنهم وقد اخبر النبي صلى الله عليه وسلم بانهم اهل الطاعات الكثيرة ولكن طاعتهم لا تنفعهم وانهم من اهل النار  
وان عليا رضي الله تعالى عنه يقتلهم ويقتلهم فانهم ذهبوا الى ان ارتكاب الكبيرة بل الصغيرة ايم كافر ولا واسطة بين الايمان والكفر  
لناجوه دال على ان صاحب الكبيرة مؤمن الاول ما يسبح في بحث الايمان من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج  
العبد المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه وهو التكذيب ههنا شبهة للخوارج وهي ان ارتكاب الكبيرة تكذيب الشارع في الوعيد  
فان من اعتقد ان في هذا الاشارة فقولنا لم يدخل يد يديه البتة فان ادخلها علمنا قطعنا ان لا اعتقاد له فاجاب عنها بقوله و  
بعد الاقدام على الكبيرة مبتدأ والخبر لا ينافيه لغلبة شهوة كما في الزنا وسرقته والتجسس او حمية بفتح الحاء وكسر الميم تشديدا لبيانك ومار  
داش من باب علم او انفة بفتحين بمعنى الحمية من باب علم ولذا قال بعض المحققين هو مستدك وعندى از العار قسمان قسم يخالط  
الغضب كقتل الشاتم وقسم لا يخالط كواد البنات والاول حمية والثاني انفة او كسل بفتحين كاهل من باب علم كما في ترك الصلوة  
خصوصا اذا اترون به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه خبر اى لا ينافي التصديق بالوعيد ذلك لان الاقدام  
انما هو للباعث القوي لا نكار الوعيد والخوف والرجاء والعزم دلائل على وجوب التصديق به نعم اذا كان الاقدام على الكبيرة بطريق



الاستحلال والاستحفاف اى بوجه يدل على انه يتقدمها حلالا او خفيفا كذا فسرها المحققون لان الاستحلال او الاستحفاف ازحلال  
 على ظاهرهما فهما عين التكذيب والكلام في اماراته كان كفا لكونه علامة للتكذيب وهذا جواب عن سوال وهو ان نجد اهل الشرع  
 يحكمون بكفر من تكب بعض الكبار فاجاب بتسليم ذلك واشبات ان تلك الكبار مقرنة بعلامته التكذيب فالحكم انما هو للتكذيب  
 ولا تزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة للتكذيب اى علامته وعلم كونه كذلك اى امارته بالادلة الشرعية كسجرت الصنم  
 والقمار المصحف والقاذورات اى النجاسات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك كالاتمه زار باسم من الاسماء الالهية او حكم من الاحكام  
 الشرعية مما ثبت بالادلة انه كفر فان الاجماع انعقد على ان هذه الافعال كفر الثابت بالاجماع ثابت بكلام الشارع وبهذا اى بالشارع  
 جعلها علامات الكفر فيخل اى يندفع ما يقل من ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق ولا قرار يبنى ان لا يصير المؤمن بالمقر للمصدق  
 كافر اى من افعال الكفر الفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك ووجه الاستحلال اننا نحكم بكفره لدليل عقلي حتى يرد ما قلت بل كان  
 الشارع حكم بكفر اوله ان يحكم بما شاء قال القاضي عياض تكفير بكل فعل اجمع المسلمون علم انه لا يصيد الا من كافر ان كان صاحبه مقصرا  
 بالاسلام كالسجى للصنم او الشمس او القمر او النار اى وما يجب ان يحقق ان العلماء اختلفوا في ان المصدق للمقر للباشر لعلامات  
 التكذيب يكون كافرا في الاحكام الدنيوية فقط او هو كافر عند الله ايضا فالظاهر من عبارات الجمهور وكلام الشارع في مؤلفاته هو الثاني و  
 ذهب بعض العلماء الى الاول قال في الواقف وشرحه من سجود للصنم لا يخلو سبيل لتعظيم واعتقاد الالهية بل بسجود لها وقلبه مطمئن  
 بالتصديق لم نحكم بكفره فيما بيننا بيز الله وان اجرى عليه احكام الكفر في الظاهر انتهى الثاني الايات والا حاديث الناطقة باطلاق  
 المؤمن على العاصي لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب اى فرض عليكم القصاص في القتل جمع قتيل ووجه الاستدلال ان القاتل لا  
 كتب عليه القصاص هو قاتل نفس بغير حق فيكون صاحب كبرية ومع ذلك خوطب بالايمان وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتوبوا الى الله  
 توبة نصوحا التوبة في اللغة الرجوع وفي الشرع الرجوع من المعصية الى الطاعة وهذا هو ماخذ الاستدلال ونصوحا بفتح النون قرابة للجمهور  
 اى خالصته وهو صيغة مبالغة من النصع وهو للخلوص ومنه يقال غسل ناصح اذا خلص من الشمر وقيل من صاحبة التوب هو الخياطة  
 والرفواى توبة ترفوا خرق الدين من الذنوب ومنه ما روى في الحديث من اغتاب خرق ومن استغفر فاقبل من النصيحة وهو طلب  
 الخير للغير اى توبة تنصح الناس وتدعوهم الى الخير لما يرون من صلاح صاحبها وقرء بعض القراء بضم النون وهو مصدر بمعنى النصوح او  
 النصيحة اى توبة تنصح نصوحا او ذات نصوح وفي الحديث التوبة النصوح ان يتوب ثم لا يعثر الى الذنب حتى ان يقول اللين الى  
 الضرع وعن ابن عباس رضوان الله عنهما قال هي الندم بالجنان والاستغفار باللسان والاندلاع بالاركان وما يقال من ان النصوح اسم  
 رجل امره متشب بالنساء كان يخدم للحمام ويدخل مع النساء ويفعل بعضهم ما يفعل ففطنت له بعض بنات الامراء وامرت بتجويد  
 نساء للحمام عن الثياب فتاب هذا الرجل الى الله حتى ستر الله عليه عيبه فلوصح لم يكن تفسيرا للاية وقال سيد جلال الدين البخاري للكى  
 النهدي فسرا للاية به كفر لان الحق شر ان يقول توبة نصوحا بالاضافة وقوله تعالى وان طائفتان ان شرطية والفعل محذوف مفسر  
 بقوله اقتلوا من المؤمنين اقتلوا اى تحاربوا ناصحا بينهما فان بغت ظلمت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تنفى ترجم

الى مراد الله اى الحق ووجه الاستدلال ان القتال مع المؤمنين ظل معصية وقد تسمى كلام من الفرقيين مؤمنين وسبب نزول الآية ان  
عبد الله بن ابي كان في الجاهلية ثم سار المدينة فاسلم قومه وحمله الجسد على النفاق ثم به النبي صلى الله عليه وسلم يوم اركبا على حمار وهو في بلاد  
من قومه فوقف النبي صلى الله عليه وسلم يدعوه الى الخير فبال الحمار وامسك ابن ابي النفاق وقال لا تؤمن ناني بحالنا فقال عبد الله بن ابي النفاق لا تصأ  
يقول حمارة اطيب من مسكك فتنازع ابن ابي وابي النفاق فكان بينهم ضرب بالأيدي وسف النخل فاصحح النبي صلى الله عليه وسلم بينهم فتر  
وكاذا الطائفة الباغية قوم ابن ابي لانهم نصر والمنافق وهي كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى يومنا هذا  
بالصلوة اى على صلوة الجنازة واختار الباء تحاميا عن التكرار للدلالة على الصان والزموم على زميات من اهل القبلة اى من يتقدم القبلة  
قبلة للصلوة وهو فاصطلاح السلف اسم لكل موحد مصدق بالنبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لان الصلوة اعظم شعار الدين من غير توبة  
حال من ناعل مات والديار والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ذلك المذكور من الصلوة والديار والاستغفار  
لا يجوز لغير المؤمن ان قلت حكى عن بعض السلف انهم كانوا لا يحضرون جنازة بعض الفساق قلت لعلم شاهد امنه بعض علامات الكفر او  
نصد وابتغى اشباهه كما ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان لا يصلى على زميات وعليه دين ويقول للصحابة صلوا على صاحبكم تحريا  
للناس على اداء الدين واحتجتم المقتزلة على اصحاب الكعبة الامؤمن ولا كافر بوجهين الاول ازالة بعد اتفاقهم على ان يرتكب  
الكعبة فاستق اصل لفسق الخروج ثم اشتهر في الخروج غزاة تلقى بجحانه اختلوا في انه مؤمن وهو مذاهب اهل السنة والجماعة او  
كافر هو قول الخوارج اذ منافق وهو قول الحسن البصرى من افاضل التابعين والمشهور انه يريد بذلك النفاق الذي هو الكفر  
المبطن وانا استبعد ذلك لانه من اوجية التفسير الحديث فكيف يخفى عليه النصوص الناطقة بخلافه والحق ان النفاق نوعان نفاق  
في التصديق وهو اشد انواع الكفر لقوله تعالى ان المنافقين في الدار الاسفل من الناس نفاق في العمل وهو ترك الطاعة وعدم توافق  
الظاهر الباطن في خلوص العمل وليس هذا بكفر وهو اذ الحسن البصرى وهذا الاصطلاح ايضا مأخوذ من الشرع فعن عبد الله بن  
عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يد عنها اذا  
ثمن خان واذا حدث كذب واذا عاهد غدر واذا خاضع فخر رداءه البخاري وسلم فاحفظه فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه و  
قلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر كما منافق وهذا الدليل من مخترعات واصل بن عطاء وعرضه على عمر بن عبيد فرجع عمر الى  
مذهبه وكلاهما من اصحاب الحسن البصرى والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف الالام متعلقا بما  
من عدم المنزلة بين المنزلتين اى ليس هذا اخذ ابا المتفق عليه بل هو خرق للاجماع فيكون باطلا والظاهر ان المراد بالسلف  
اصحاب الاقارب الثلاثة لاهل السنة خاصة قيل في الجواب بحيث كان الحسن البصرى قائل بالمنزلة بين المنزلتين هو مجتهد عظيم  
القدر فلا جماع مع مخالفة والمختار عندي في الجواب ان هذا المنافق مؤمن عنده واجاب العلماء بوجوده اخرا احد هائل النفاق كقر  
مضمرة الحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر الجاهر والايان لا بين الكفر المطلق والايان ثانيا ما مرى ان الحسن رجع الى مذهب  
اهل السنة وقال مؤمن قلت وعلى ما اخترناه يكون رجوعه عن تسمية منافقا لانه يؤهم التكفير وموافقة الخوارج ثالثا ان المراد

اجماع من كان قبل الحسن واعترض عليه بانه لو ثبت لم يخالف الحسن قيل لعل الاجماع خفي عليه تلت بعيدا لانه احد عظماء التابعين  
 واساطين المحققين التافان اي صاحب الكبرية ليس بمؤمن لقوله تعالى ان كان مؤمنا لكان ناسقا جعل المؤمن مقابلا  
 للفاسق والمقابلة تدل على المغايرة وقوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو  
 مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة ولعل معنى الظرف ان هذا التشديد هو وقت  
 العمل وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له رواه البيهقي عن انس بن مالك وفسر الامانة بحفظ الوديعة او بالصلوة ولا كافر  
 عطف على قوله ليس بمؤمن او على مؤمن لما توارثنا اي علمنا بالروايات التي نقلها الخلف عن السلف شبهت بالمال الماخوذ على  
 سبيل الوثاق من الامانة كما لا يقتل ولا يجردون عليه احكام المرتدين تعميم بعد تخصيص او تفسير ويد فتونه ومقارن المساهير  
 فثبت المنزلة بين المنزلتين والجواب ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والمطلق ينصرف الى  
 الكامل وايضا بعد الآية يدل على ذلك وهو قوله تعالى لا يستنون اما الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوى نزلا كما  
 يعملون واما الذين فسقوا فما اؤمهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب الذي كنتم به تكذبون فان المكذب  
 بالنار هو الكافر ايضا سبب النزول يدل عليه هو ان الوليد بن عتبة فاخر عليا رضي الله عنه يوم بدر فقال علي اسكت فاستنزلت  
 والحديث عن الحديثين حديثا المقارنهما معنى واحد على سبيل التعليل اي التهديد تشديد الزجر والمبالغة في الزجر عن المعاصي  
 عطف تفسير اعترض عليه بانه يلزم الكذب في اخبار الشارع اجيب اولا بالشارح اراد الايمان الكامل لكن ترك قيد الكامل  
 تحديدا فهو من معاريف الكلام وثانيا بانه من باب جعل وجود الشيء كعدمه نحو ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى والنكتة في ان  
 هذا لا ينبغي بمؤمن وثالثا بان الوعيد قد يكون من قبيل الانشاء لا من باب الاخبار الانشاء لا يحتمل الصدق والكذب واعلم  
 ان العلماء في الجواب عن الحديثين وجهين احدهما ان المراد سلب نون الايمان وكماله وهو تاريل البخاري صاحب الصحيح ثانيا بانه  
 محمول على الاستحلال والاستحسان ويمكن الجواب عن حديث الامانة ان اعظم الامانات الالهية الايمان ثم لما كان في الجواب اشكال  
 وهو ان النصوص تحمل على ظواهرها والعدل عن الظواهر بلا دليل للحاد اجاب بقوله دليل الآيات والآحاديث الدالة على ان  
 الفاسق مؤمن حتى قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يؤذنيكم الذليل المهتم وتشديد الراء المهمة وهو جندب بن جنادة من بني عفار  
 كان من عظماء الصحابة واقدمهم اسلاما وكان من المهتمين على الفطرة والعباد بقران الله في الجاهلية شديد الزهد حتى كان مذهبه  
 حرمة امساك المال فوق ما يحتاج اليه وكان يشد على اغنياء الصحابة ويتازعهم حين فتحت عليهم بلاد فارس الروم وكثرت  
 اموالهم ولذلك انتقل عن المدينة الى الريزة في خلافة عثمان رضي الله عنه ومات بها وفي الحديث ما اظلت للخصراء ولا اقلت  
 الغبراء صدق من اذرت رواه الترمذي لما بالفهم والتشديد او بالكسر التخصيف بالغم في السؤال عن دخول الفاسق الجنة وان  
 زني وان سرق على رغم انف اذرت يحتمل ان يكون مقول القول قوله وان زني الى اخره وان يكون قوله وان زني وان سرق  
 بيانا للسؤال او متعلقا بالدخول فيكون مقول القول قوله على رغم انف اذرت قال ابن راتب النبي صلى الله عليه وسلم وعديت

ابيض وهو نائم ثم اتيت وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق  
قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق  
سرق ثم في الرابعة على رغم انف اذ رواه البخاري ومسلم الرغم بالفتح التراب والرغم مثلث الرء التلطيح بالتراب يعني فاك الوبه شد  
ورغم الانف عبارة عن الذل والجار متعلق بمجذون اعقلت ذلك ويحتمل ان يتعلق بدخل لا بقوله زنى وسرق فانه اغراء  
على المعصية واحتجت للخوارج على ان مرتكب المعصية كافر بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر بقوله تعالى ومن لم يحكم بما  
انزل الله فاولئك هم الكفرون ووجه الاستدلال ان عدم الحكم عدم العمل واجيب بوجه احد هان المراد بعدم الحكم عدم التصديق  
لا عدم العمل ثانيها ان المراد عدم الحكم على سبيل الاستهانة ثالثها ان المعنى من لم يحكم بجميع ما انزل الله ولا شك انه كافر لانه من جملة  
الايمان وقد يستدل على هذا بان كلمة ما تكوّر وقعت بعد النفي فتكون عامة رابعها ان الآية في اليهود وما انزل الله هو التوراة بدليل  
السياق ولم يحكموا بما في التوراة من تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وانكروا حجج الزاني وهو في التوراة وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك  
فاولئك هم الفاسقون ووجه الاستدلال ان ضمير الفصل يقصر الخبر على المبتدأ فيفيد ان لا فاسق سوى الكافر اى كل فاسق كافر  
وللجواب يتوقف على تمام الآية قال الله سبحانه وعد الله الذين امنوا منهم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين  
من قبلهم وليكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلهم من بعد خوفهم انما يعبدونى لا يشركون بى شيئا ومن كفر بعد ذلك  
فاولئك هم الفاسقون ثم نقول وتفسيره ان الله سبحانه وعد الصحابة ومن بعدهم ان يجعلهم خلفاء الارض كما جعل بنى اسرائيل  
وان شئت دينهم الذي اختاره لهم ثم نقول اجيب بوجه احد هان المحصر للباينة وليس حقيقا اذ لم يكن الكافر قبل الايمان فاسقا و  
انحصر الفسق في المرتد وهو خلاف الاجماع ثانيها ان المراد بكفر النعمة ولذا قال بعض الكافراول من كفر بهذه النعمة قتله عثمان رضى  
الله تعالى عنه ثالثها ان المعنى هم الكاملون في الفسوق ولا شك في ان الكافر كامل الفسق ولقوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمدا  
فقد كفر رواه الطبراني في المعجم الاوسط عن انس بسند جيد واجيب بوجه احد هان معنى الترتك انكار الفرضية الثاني ان التعمد  
هو الاستحلال والاستهانة الثالث انه كفر بالنعمة لا مقابل الايمان الرابع انه على سبيل التغليب والرهيد الخامس ان معناه قارب  
الكفر كما يقال دخل البلد اذا قارب بمهذبا ويل الامام الغزالي السادس شوك الكفار في اباحة الدم والمال وهذا قول الشافعية السابع  
انه خبر واحد فلا يفيد القطع للطلب والعقائد مع معارضة الاجماع وفي ان العذاب محض بالكافر عطف على قوله في ان الفاسق  
كافر ووجه الاحتجاج بهذه النصوص الاجماع على ان بعض الفساق معدب كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى هذا من  
كلام موسى وهارون لفرعون وتامة انا قد ادعى اليك ان العذاب على من كذب وتولى وتقرير الاستدلال ان تعريف المسند اليه  
حصري في المسند بالمعنى ان المذب هو المكذب فقط ولا شك في ان المكذب كافر واجيب بوجه احد هان ان لا نسلم اطراد  
القاعدة فانها مشروطة بشرط مفقود في الآية ثانيها بعد تسليم القاعدة ان اللام للعهد اى العذاب المخلد ثالثها ان العذاب الذي يكون  
بعد نعيم عظيم دائم في حكم العدم رابعها ان المحصر ادعائى للباينة بدليل ان المصدر والشارب للجزم والقائل للنفس مستحق للعذاب ليس

بمكذب لله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم واما قول الخوارج ان الفاسق مكذب لانه لو اعتقد الوعيد صدق تام يذب فليس بشئ لان  
للذنب لا يجدر منصف تكذيبا بل يصدق الوعيد ويرجى العفو ويريد التوبة وقوله تعالى فانذرتكم نارا تلتقي لا يصلها الا الاشقي الذي كذب  
وتولى قوله تلتقي بخلاف احد التائين استلهم والتلظى بالفارسية زبانه زدن آتش لا يصلها اي لا يدخلها وتقرير الاستدلال  
ان الآية نطقت بانه لا يدخل النار الا المكذب المكذب كافر اجيب بوجوه احد ها انه اراد بالصلى الذحل بالدوام لانه الفرض الكامل  
الثاني ان المحصر للبالغة اي كالنار لم يخلق الا للاشقي المكذب ويدل عليه ما ذكره المفسرون من ان المراد بالاشقي ابو جهل وامية  
ابن خلف الثالث ان النار سبع طبقات بعضها اشد من بعض على حسب تفاوت الاعمال والمذكور في الآية طبقة منها كما يشير اليه تنكير النار  
وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الذلة والعذاب يوم القيمة عليهم وتقرير الاستدلال ان الآية حصرت الخزي و  
العذاب في الكفار اجيب بوجوه احد ها ان المفسر المحلى باللام لا عموم له عند علماء البيان والاصول ثانيها ان المراد بالخزي هو الكامل اي  
العذاب الابدى ثالثها ان الخزي والعذاب الذي يقبضه عنهم ابدى في حكم العدم الى غير ذلك كقوله تعالى واما الذين فسقوا فما لهم  
النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدها فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون قالوا لا يدل على ان كل فاسق مخلد في  
النار والجواب ان المراد بهم الكفار والمجواب عن الكل انها اي هذه النصوص متروكة الظاهر كما ذكرنا من تاويلها للنصوص القاطعة على  
للترك على متعلقة بالقاطعة لتضمين معنى الدلالة ويجوز ان تتعلق بالنصوص اذا جعل بمعنى التخصيصات ان مركب الكبيرة  
ليس بكافر الاجماع عطف على النصوص المنقذة على ذلك على ما مر من النصوص واجماع الامة من عصر النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا  
هذا على الجنازة والاستنفار لميت الفاسق ولما كان هذا منظره اعراض وهو انه كيف يتحقق اجماع الامة مع مخالفة للخوارج وهم من  
الامة اجاب بقوله والخوارج خوارج الاول بالمعنى الاصطلاحي والثاني بالمعنى اللغوي مما انعقد عليه الاجماع يجمل وتبين احد ها  
ان الاجماع قد يتحقق قبل الخوارج وقد تقر في الاصول انما اذا انعقد الاجماع لم يضر مخالفة من جاز بعد ذلك ثانيها ان المجته هو اجماع  
اهل السنة والخوارج خارجون عنهم فلا اعتداد ولا اعتبار بهم وفي كلام الشارح تنقيح للاعتبار والله تعالى لا يغفر ان يشرك به  
انتباس من الآية ويشرك مجهول والجائز المحذور مفعول ما لم يسم فاعله وهو ما بحث وهو ان قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويفض  
ما دون ذلك لمن يشاء يدل على جواز العفو عن الكفار الموحدين من اليهود والنصارى ومن يكفر بانكار نبوة احد من الانبياء عليهم السلام و  
انكار فرضية الصلوة والصوم او اباحة المحرمات القطعية او الطعن في صحة القرآن الى غير ذلك من موجبات الكفر اجاب المحققون  
بان المراد بالشرك هو الكفر ولكن عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين وزعم بعض الناس ان مال كل موحد الى  
الجحاة وهو قول مخالف للاجماع واما الاحاديث الناطقة بتبان من قال لا اله الا الله دخل الجنة فعبارة عن الايمان باشراف اجزائه  
او على حد قولك قرأت الحمد لله تريد به تمام السورة باجماع المسلمين اي اهل القبلة من اهل السنة وغيرهم لكنهم اختلفوا في انه هل  
يجزى عقلا ام لا الشهير ان كل هل لا يذكر لها عدل ولكن جرت عادة للمصنفين على ذكره نذهب بعضهم اي اهل السنة الى ان لا يمنع  
عقلا اذ العقل لا يستقل بمعرفة الحسن والقبح عندهم ولا يقبح من الله سبحانه شئ وانما علم عدمه بدليل لسمع المنصوص المصرفة بخلافه

انكفار النار وبعضهم وهم المعتزلة الى انهم تمتنع عقلاً وكان على الشارح ان يصرح بهم ويضيف دلائلهم الا انهم اعتدوا باللباس فان  
ظاهر كلامه يدل على ان كلا القولين لاهل السنة وان الثاني مزجج بالأدلة ولكني اظن انه مذهب بعض الماتريدية ايضا لانهم  
يوافقون المعتزلة في ان العقل قد يستقل بمعرفة الحسن والقبح وان ما يستقبحه العقل لا يصد عن الحق سبحانه فلذا سكت  
الشارح عن بطلان لان قضية الحكمة التفرقة بين المسي والحسن اي مقتضى الحكمة الالهية هو الفرق بينهما ولو لم يعذب الكافر  
او عذب مدة ثم ادخل الجنة لم يكن فرق بين الكافر المؤمن واجيب بوجه واحد ها انه مبني على ان التفرقة واجبة على الله سبحانه  
ونحن نقول لا يجب عليه شئ ثانيها انه ليس التفرقة محصورة في تعذيب المسي بل لها وجه غير محصورة كاثابة الحسن للمسي  
وكنع المسي عن رؤية الله سبحانه في الجنة او عن بعض نعيم الجنة وكدخوله النار قبل المؤمن العاصي وخرجه بعد ثالثها ان التفرقة  
الدينية كافية من جواز قتل الكافر اخذ ماله استرقاق رابعها انه مبني على قبح عدم التفرقة ومخالفتها للحكمة ونحن نقول بجواز  
ان يكون متضمنا للحكمة خفية تجعل حسنا ولا نعلم فيها الا يقال قد شنع الله سبحانه على من لم يفرق بقوله ان يجعل المسلمين كالمجرمين ما  
لكم كيف تحكمون لاننا نقول هذا دليل سمعي والكلام في الأدلة العقلية والكفر نهاية في الجنانية في العصيان لا يخلو الاباحة ورافع  
للمحرمه اصلا بخلاف غيره من الذنوب فانها قد تباح للاكراه وقد يجوز قتل المؤمن للقصاص وشرب الخمر للذم او اما تكلم المذموم  
بالكفر فليس بكفر فلا يخلو العفو ورفع الغرامة بالقبح العذاب وهذا دليل ثان واجيب بانه مبني على القبح العقلي ونحن لانسلمه و  
لو سلم فنقول نهاية الكرم قد يناسبها العفو عن نهاية الجنانية وايضا دليل ثالث الكافر يعقده حقا ولا يطلب له عفو ومغفرة فلم يكن  
العفو عنه حكما والجواب ان عدم كونه حكما دعوى بلا دليل ولعل لا نسب بالكرم اعطاء من لا يسئل وايضا دليل رابع هو  
اعتقاد الابد لان الكافر يريد الدائم عليه لو عاش ابد فوجب جزاء الابد بخلاف سائر الذنوب فان المؤمن العاصي لا يريد  
المداممة على العصيان بل يطلب ان يوفى للترتيب واجيب اولها باننا لانسلم انه اعتقاد الابد بل هو منقطع بالموت وثانيا بان  
قوله يوجب جزاء الابد تحكم بقى منها بحيث دهوانه ذهب شهامة من المسلمين الى ان مال الكفار الى الجنة وهم بعض اهل  
الكشف من الصوفية منهم من يقول يدخلون الجنة ومنهم من يقول ينقلب النار عليهم بردا وسلاما فينتلذذون بالنار ولدغ  
العقارب كالتذاذ اهل الجنة بالظلال ولثم الحور وطبقهم على ذلك الامام ابن تيمية المحدث المجتهد على مذهب الامام احمد بن حنبل  
استدلوا على ذلك بوجه واحد ها ان التعذيب الابدى لا يجوز من ارحم الراحمين وهو قول بالقبح العقلي ثانيها قوله تعالى لا تقنطوا من  
رحمت الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم واما قوله تعالى ان الله لا يغير الا ما يشاء به فلا يبارضه لان الاول اوكد فيجب العمل  
بمرفوع التعارض وذلك بان الحق سبحانه يعذبهم ثم يخلفهم قبل استيفاء عقوبتهم فيصدق المغفرة وعدم المغفرة ثالثها قوله عليه الصلوة  
والسلام والذي نفسي بيده لياتين على جهنم زمان تصفق ابوابها وينبت في قعرها الجرجير قال ابن تيمية صحيح السند اجاب عن ايات  
الظن بانها ما اولت بالملك الطويل ومن اشهر الائمة الذين بهذا هو الشيخ محي الدين بن عربي صاحب الفتوحات المكية والجهنم ينكرو ذلك  
من اشد الانكار ويفرونه عليك بالكفر عن طعن جهلاء اعتقاد بخلاف عذاب الكفار على طبق الاجماع فان الشاذة تاكلها الذئب والله الهادي

على الصواب وَيَنْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ أَي مَأْسُومِ الشَّرِكِ لِمَنْ يَشَاءُ مِنَ الصَّغَائِرِ وَالْكِبَارِ يُرْمَعُ التَّوْبَةُ وَبِدُونِهَا التَّوْبَةُ هِيَ النَّدَمُ عَلَى  
 الْمَعْصِيَةِ وَالْعَزْمُ عَلَى عَدَمِ الْعَوْدِ إِلَيْهَا وَزَادَ بَعْضُهُمْ الْأَعْقَادَ بِإِنْفِاقِهَا تَحْوِيلَ الْمَعْصِيَةِ فِي ثَلَاثَةِ أَرْكَانٍ وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ النَّدَمُ عَلَيْهِمْ مِنْ حَيْثُ  
 كَوْنِهَا مَعْصِيَةً فَالنَّدَمُ عَلَى شَرْبِ الْخَمْرِ مِنْ حَيْثُ أَحْدَثَ الْأَمْرَاضَ لَيْسَ بِتَوْبَةٍ وَهِيَ مِنْهَا اخْتِلَافَاتُ الْأَوَّلِ أَنْ جَمَعَ مِنَ الْمَعْتَزِلَةِ لَمْ يَشْرُطْ  
 النَّدَمُ بَلْ قَالَ بَعْضُهُمْ كَيْفَى قَوْلُهُ تَبَتَ وَقَالَ بَعْضُهُمْ كَيْفَى الْعِلْمُ بِأَنَّهُ اسَاءَ وَالْعَزْمُ عَلَى عَدَمِ الْعَوْدِ الثَّانِي التَّوْبَةُ وَاجِبَةٌ عِنْدَنَا سَمْعًا لِقَوْلِهِ  
 تَعَالَى تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ وَهَذَا الْمَعْتَزِلُ تَعْقِلُ لِأَنَّهُ دَفَعَ الضَّرَّ الثَّلَاثَ قَبُولَ التَّوْبَةِ فَضَّلَ عِنْدَنَا وَاجِبٌ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى عِنْدَ الْمَعْتَزِلَةِ الرَّابِعُ  
 وَجُوبُهَا عَلَى الْعَوْدِ عِنْدَهُمْ حَتَّى أَنْ تَأْتِيَ تَارِكُهَا تَضَاعَفَ كُلُّ سَاعَةٍ فَرَعَمُوا أَنْ تَأْخِرُهَا سَاعَةٌ مَعْصِيَتَانِ يَجِبُ التَّوْبَةُ عَنْهُمَا وَسَاعَتَيْنِ  
 أَرْبَعٌ وَثَلَاثَ سَاعَاتٍ سِتَّةٌ وَأَرْبَعُ سَاعَاتٍ ثَمَانٌ لِلخَامِسِ مِنْ الْمَظَالِمِ لَيْسَ بِشَرْطٍ عِنْدَنَا فِي كُلِّ تَوْبَةٍ بَلْ فِي التَّوْبَةِ عَنِ الْمَظَالِمِ فَقَطْ خِلَافًا  
 لِبَعْضِ الْمَعْتَزِلَةِ السَّادِسَ عَدَمَ الْعَوْدِ إِلَى الذَّنْبِ لَيْسَ بِشَرْطٍ عِنْدَنَا خِلَافًا لِبَعْضِهِمْ السَّابِعَ اسْتِدَامَةَ النَّدَمِ لَيْسَ بِشَرْطٍ عِنْدَنَا لِأَنَّهُ تَكْلِيفٌ  
 مَا لَا يَطَاقُ خِلَافًا لِبَعْضِ الْمَعْتَزِلَةِ وَأَمَّا تَجَدُّدُ التَّوْبَةِ كَمَا ذَكَرَ الذَّنْبُ فَلَمْ يَجِبْ جَمْعُهُمْ نَالَانَ الصَّحَابَةَ كَمَا نَوَيْدُ كَرُونَ أَمْوَالًا جَاهِلِيَّةً وَلَا يَجُوزُ  
 تَوْبَةُ خِلَافًا لِلْقَاضِي مَنَا وَالجَائِي مِنَ الْمَعْتَزِلَةِ الثَّامِنَ يَصِحُّ التَّوْبَةُ عَنْ بَعْضِ الذَّنْبِ كَالسَّرِقَةِ دُونَ بَعْضِ الْخَمْرِ خِلَافًا لِأَبِي  
 هَاشِمٍ مِنَ الْمَعْتَزِلَةِ الثَّاسِعَ يَجِبُ التَّوْبَةُ عَلَى الْأَجْمَالِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِبَعْضِ الْمَعْتَزِلَةِ حَيْثُ شَرْطُ التَّقْصِيلِ الْعَاشِرُ هَلْ يَجُوزُ التَّوْبَةُ الْمَوْقُوتَةُ  
 وَهِيَ أَنْ يَعْرِضَ عَلَى عَدَمِ الْعَوْدِ سِتَّةً مَثَلًا بَعْضُ الْأَشَاعِرَةِ عَلَى حَوَازِمِهَا وَالصَّحِيحُ عَدَمُ الْجَوَازِ وَالْمَعْتَزِلَةُ قَوْلَانِ الْحَادِي عَشْرُ هَلْ يَقْبَلُ تَوْبَةَ  
 مَنْ حَضَرَ الْمَوْتَ وَاصْحَحَ مَا فِي الْحَدِيثِ أَنَّ اللَّهَ يَقْبَلُ تَوْبَةَ الْعَبْدِ مَا لَمْ يَغْرُورْهُ التَّرْمِذِيُّ أَمَّا إِيْمَانُ الْيَاسِ فَلَا يَقْبَلُ هُوَ حِينَ  
 يَشَاهِدُ الْكَافِرَ النَّارِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَلِذَا لَمْ يَقْبَلِ إِيْمَانُ فِرْعَوْنَ فِيهِ خِلَافٌ لِلشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَرَبِيِّ حَيْثُ قَالَ مَاتَ مَوْمِنًا الثَّلَاثِي عَشْرَ الْعَاصِمِ  
 إِذَا انْقَطَعَ قَدْرُهُ عَلَى الْمَعْصِيَةِ كَالرَّازِ إِذَا قَطَعَتْ مِنْهُ كَبِيرَةٌ فَهَلْ يَصِحُّ تَوْبَتُهُ مِنْهُ أَبُو هَاشِمٍ الْمَعْتَزِلِيُّ وَالْأَشَاعِرَةُ عَلَى صَحَّتِهَا وَاسْتِيفَاءِ  
 مَبَاحِثِ التَّوْبَةِ فِي كِتَابِنَا سُدَّةِ الْمُنْتَهَى ثُمَّ قَوْلُ الشَّارِحِ مَعَ التَّوْبَةِ وَبِدُونِهَا مَحَلٌ بِحَثِّ لَاحِظٍ لِأَنَّهُ يَفِيدُ أَنَّ مَغْفِرَةَ التَّائِبِ فِي مَشِيَةِ اللَّهِ سَجَانَةٌ  
 فَانْشَاءُ غَفْرَةٍ وَانْشَاءُ مَغْفِرَةٍ وَالْمَذْهَبُ أَنَّ مَجْزُومَ بِهَا وَاجِبٌ بِأَنَّهُ لَيْسَ مَعْنَى الْمَشِيَةِ هَهُنَا تَحْوِيلُ الطَّرِيقِينَ بَلْ أَنَّ الْمَغْفِرَةَ رَاقِعَةٌ بِأَرَادَةِ  
 وَفِيهِ نَظَرٌ خِلَافًا لِلْمَعْتَزِلَةِ فَانْهَمُ زَعَمُوا أَنَّهُ لَا يَغْفِرُ الْكَبِيرَةَ بِإِلَّا تَوْبَةٍ وَفِي تَقْرِيرِ الْحَكَمِ مَلَاخِظَةٌ لِلْأَيَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى ثُبُوتِ أَيِّ فِي ذِكْرِ هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ  
 هَذِهِ الْعِبَارَةُ الْمَقْبُوسَةُ مِنَ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ لِمَنْ يَشْرِكُ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ هَذَا الْحَكَمَ  
 ثَابِتٌ بِالْقُرْآنِ وَقَالَ بَعْضُ الْحَشِينِ كَانَ عَلَيْهِ أَنْ يَقُولَ فِي تَقْرِيرِ الْحَكَمِ لَاحِظِينَ أَنَّ قَوْلَهُ وَاللَّهُ لَا يَغْفِرُ لِمَنْ يَشْرِكُ بِهِ إِضْرَابٌ قَبَسٌ وَاجِبٌ بِأَنَّهُ لَمْ  
 يَفْعَلْ ذَلِكَ لِأَنَّ لِسْمَ الْمُتَمَرِّخِينَ فِي تَقْرِيرِ الْحَكَمِ السَّابِقِ فَقَدْ وَقَعَ فِي بَعْضِهَا وَاللَّهُ لَا يَغْفِرُ الشَّرْكَ وَلَا يَبْعُدُ أَنْ يَقُولَ إِنَّهُ ارَادَ بِالْحَكَمِ مَجْمُوعَ عَدَمِ  
 مَغْفِرَةِ الشَّرْكَ وَمَغْفِرَةِ مَا دُونَهُ ثُمَّ أَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْآيَةَ مِنْ أَقْوَى دَلَالِ أَهْلِ السُّنَّةِ عَلَى جِلْدِ مَغْفِرَةِ مَنْ لَمْ يَتَّبِعْ لَاحِظِينَ فِي التَّقْرِيرِ  
 بَيْنَ الشَّرْكَ وَمَا دُونَهُ بَلْ أَنَّ الْأَوَّلَ لَا يَغْفِرُ وَالثَّلَاثِي يَغْفِرُ ثُمَّ قَدْ ثَبَتَ بِالنُّصُوصِ وَاجْتِمَاعِ الطَّرِيقِينَ أَنَّ لَاحِظِينَ بَيْنَهُمَا مَعَ التَّوْبَةِ لَاحِظِينَ مَغْفِرَةً  
 فَثَبَتَ أَنَّ هَذَا الْفَرْقَ هُوَ عِنْدَ عَدَمِ التَّوْبَةِ وَاجَابَ عَنِ الْمَعْتَزِلَةِ بِأَنَّ الْجُمْلَةَ الثَّانِيَةَ مُقَيَّدَةٌ بِالتَّوْبَةِ فَالْمَعْنَى لَا يَغْفِرُ الشَّرْكَ بِإِلَّا تَوْبَةٍ وَ  
 يَغْفِرُ مَا دُونَهُ مَعَ تَوْبَتِهِمْ يَشَاءُ فَاعْتَرَضَ عَلَيْهِمْ بِوَجْهِ أَحَدِهَا أَنَّ اخْتِرَاعَ لِقَائِدِينَ مُتَضَادِّينَ مِنْ غَيْرِ لَاحِظِينَ فِي اللَّفْظِ عَلَيْهَا وَهَذَا مَا يَحْتَلِ

ببلغة الكلام تكلف صاحب الكشاف لدفعه زعم ان قوله لمن يشاء لكل من المجلتين على سبيل التنازع فالمعنى ان الله لا يغفر  
 الا لشرك لمن يشاء ان لا يغفر له وهو غير التائب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان يغفر له وهو التائب ثانياً ان قولهم يغفر ما دون  
 الشرك مع توبة لمن يشاء ينافي مدحهم وهو وجوب العفو عن التائب لان التعليق بالمشية ينافي الوجوب واجب بان الوجوب  
 يوكد المشية فكيف ينافي ودفع بان التقييد بالمشية ينفي الحكم عن غير المقيد ثالثاً ان التوبة توجب مغفرة الشرك وما دونها كما عار  
 ترك التوبة يوجب عدم المغفرة فيها عندكم فيلزمكم المساواة بينهما مع ان الآية نص في عدم المساواة وبالجملة هذه الآية شديدة  
 على المعتزلة حتى تكلف بعضهم ان قوله ويغفر عطف على يغفر فكلاهما منى والآية مسوقة لبيان مساواتهما لا تفرقهما وهذه جرأة  
 عظيمة على الله سبحانه والآيات والاحاديث في هذا المعنى اى مغفرة غير الشرك ولو كيرة غير التائب كثيرة كقوله ثم لا تقنطوا من  
 رحمت الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً ففى شاملة للصغار والكبار مع التوبة وبدونها وقوله ان يك لذ ومغفرة للناس على ظلمهم عن  
 ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من علم انى ذوقه على مغفرة الذنوب غفرت له ولا ابالى ما لم يشرك به شيئاً راه فى  
 شرح السنة والمعتزلة يخصونها اى الآيات والاحاديث بالصغار لمن اجتنب الكبار والكبار المقرنة بالتوبة واوثر عليهم ان عموم  
 آيات الوعيد ليس اولى بالمحافظة من عموم آيات الوعد حتى اطلقتم الوعيد وخصتم الوعد زعم بعض الحثيين ان ارجاع الضمير  
 الى الآيات والاحاديث غير صحيح والصحيح ان الضمير للمغفرة وذلك لان هذا التخصيص لا يصح فى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به  
 ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لانه تكلف لانه ينافى قولهم بوجوب مغفرة كل تائب ولان المغفرة مع التوبة تنتم الشرك ايضا فلا معنى  
 للفرق انتهى وعندى فيه بحث اما اوله فلان المعتزلة قد خصوا هذه الآية واعترض عليهم اهل السنة بان تخصيصها لا يبرهن تلك  
 الوجوه كما اتلونا عليك وفصله شرح الكشاف فتخصيص هذه الآية صادرة عن المعتزلة وان كان غير صحيح فارجاع الضمير الى الآيات  
 والاحاديث صحيح واما ثانياً فلان الضمير لا يقتضى اشتمال كل آية وحديث بل تخصيصهم بعض الآيات والاحاديث يكفي فى صحة العود  
 نحو بنو فلان قتلوا واما ثالثاً فلما قيل من ان تخصيص المغفرة يقتضى تخصيص النصوص فلا فرق ودفع بانهم يتركون آيات المشية  
 على عمومها ويقولون ان من تعلق بهم المشية هم اصحاب الصغار والكبار المقرنة بالتوبة ويخصون ما لا مشية فيها كقوله تعالى انه  
 كان عفواً رحيماً وقوله عافى الذنوب باصحاب الصغار والكبار التائب فهم يخصون المغفرة ولا يخصون جميع نصوصها وعندى  
 ان هذا تكلف القول بعدم تخصيصهم آيات المشية تحكم فانك تعلم بالضرورة ان ظاهر قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يعنى  
 صاحب الصغار والكبار والتائب وغيره فحمل من يشاء على بعضهم خرق للعموم وتخصيص بلا شك فانهم وانصف وتمسكوا بوجهين  
 احدهما الآيات والاحاديث الواردة فى وعيد العصاة نحو ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم وقوله ان الفجار لفي حميم وقوله عليه  
 الصلوة والسلام ثلاثة قد حرم الله عليهم الجنة من الخمر والعاق والديوث سراه احمد وجه التمسك ان المغفرة تستلزم كذا و  
 الجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب حاصل الجواب اننا لا نسلم عموم هذه الآيات والاحاديث بل المراد منها  
 بعض العصاة وهم الكفار وبعض نفاق المؤمنين وزعم بعض الحثيين فى معنى البشارة اننا لا نسلم عمومها للمسلمين والكافرين بل المراد منها الكفا



وفي بحث لان نفي العذاب عن عصاة المسلمين باجمعهم خلاف النصوص والاجماع وقوله انما تدل على الوقوع دون الوجوب نعم استطراد  
 وذلك لان المعتزلة تمسكون بنصوص الوعيد على انه يجب عقاب العاصي على الله تعالى ومنه هب اهل السنة انه لا يجب على الله سبحانه  
 شيء فاجاب عنه الشارح بان النصوص تدل على وقوع العذاب لا على وجوبه ولا تدل على هذا الكلام بهذا الجواب والا لو تركه لكانه  
 محال وعندى ان سبب ذكره التاهل في اخذ عبارة الموافقة هي هكذا اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة بوجهين  
 الاول انه تعالى اوعده بالعقاب فلم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال والجواب ان غاية وقوع العقاب انما هو  
 انتهى وقد كثرت النصوص في العفو فينصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد جواب ثان وحاصله انه لو سلمنا عموم نصوص الوعيد  
 فنقول هي من العام الذي خص منه البعض وقوية التخصيص نصوص العفو اذ قلنا العموم والنصوص متناهيان فكيف يجتمعان قلت  
 المتناهي انما هو بين العموم والخصوص لا بين العموم والتخصيص وتوضيح ان عموم الحكم هو الكلية نحو كل كافر معذب بالخصوص هو الجزئية نحو  
 بعض الايمان معذب فلا يجتمعان في حكم واحد اما التخصيص فهو اخراج البعض عن الحكم الكلي كقوله تعالى اذ الله على كل شيء قدير  
 ذات الواجب تعالى مع عموم الحكم فالتخصيص لا ينافي عموم الحكم بل يتلوه اذ التخصيص كالاستثناء ولا استثناء الا من الحكم الكلي اذ قلت  
 ما الفرق بين هذا الجواب والجواب الاول الذي هو منع للعموم قلت النصوص على الجواب الاول قضايا جزئية وعلى الثاني كلية وزعم  
 بعضهم اى بعض اهل السنة ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى هذا جواب ثالث وحاصله ان الخلف في الوعد كذب فيجوز في  
 الوعيد لطف محمد فان السلطان اذا غضب على الجرم واوعد بالقتل ثم عفا عنه كان محمداً على العفو وهذا مذهب الصوفية ايضا قال  
 قائلهم شيعر غضب الكريم وان تاجر نارا بكذا خازمك ليس في سواد والمحققون على خلافه تضعيف للجواب كيف اى كيف يعبر الخلف  
 وقيل اى كيف لا يكون المحققون على خلافه وهو تبديل القول وقد قال الله تعالى ما يبذل القول الامم للجنس او العهد بارادة الوعيد لدى  
 اى عندى وهذا مما يقوله الحق سبحانه يوم القيامة للكفار قاتلهم وتعامه قال لا تخصموا لدى وقد تمت اليكم بالوعد ما يبذل القول الذي  
 وما انا بظالم للعبيد واجيب اولا بان معنى قولهم الخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعد فلا يعيد من كرمه ان يعلقه بالمشية وانما  
 يصح به التردد في غير المعاصي اما اذا اخبر بالوعد فاللائق بحاله الايفاء ولا يخازر وقال في ترقية القلوب رينا عن رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم قال من وعده الله على عمل ثواب فهو مخيرة ومن وعده على عمله عقابا فهو نهي بالخيار وثانيا بان الوعيد قد يكون انشاء للتحذير لا  
 اجازة والا نشاء لا يحتمل الصدق والكذب ففي ههنا جواب رابع عنتمسك المعتزلة وهو انكم زعمتم ان ترك عقاب العاصي خلف منعم  
 فنقول ترك ثوابه بالجنة ايضا كذلك لدخوله في عموم النصوص الواردة في الثواب ادخال الجنة فجعل الاول خلفا للثاني تحكم والقول  
 بحط حسنة باطل الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على الذنب كان ذلك اى ما يوجب عليه عدم العقاب تقريرا اى اثباتا له على  
 الذنب واغراء اى بعثا وتحييا وهو بالفارسية براينگختن للغير عليه اى لغير المذنب على الذنب وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل لان الحكمة في  
 ارسالهم الدعوة الى الطاعة والزجر عن المعاصي والجواب بعد تسليم الحسن والقبح العقليين ان مجزى جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فان  
 الظن هو الادراك الراجح ولا يترجح العفو مجزى جواز فضلا عن العلم اى اليقين كيف اى كيف يوجب الظن والعلم بعدم العقاب والعمومات

اى انصوص السائمة الواردة في الوعيد المقرنة بغاية من التهديد اى التخويف ترشح خبر لقوله والعمومات جانب الوقوع وقوع العقاب بالنسبة  
 الى كل واحد من العصاة وكفى به زاجرا ابارز اذمة والضمير المحمور فاعل كفى وزاجرا حال اذ تميز اى كفى ترشح الوقوع زاجرا للذنب فان العاقل  
 يجترع عن الطريق الذى عليه السباع وان كانت السلامة جائرة وقد يزعم ان ترشح جانب الوقوع مما يرجح مذهب المعتزلة وهذا وهم  
 لان مذهبهم القطع بالعذاب انزلت فذكر ان الايمان بين الخوف والرجاء فيجب ان يكونا على السواء قلت الواجب ان لا يبلغ الخوف  
 الى حد القنوط والرجاء الى حد الاسترسال في الذنوب والا من عن العذاب واما ان غلب احداهما بلا انظر الى انصوص الوعيد  
 او المفطرة فلا باس واختار الامام حجة الاسلام غلبة الخوف في الحيوة والرجاء عند الممات وَيَجُوزُ الْعُقَابُ عَلَى الصَّغِيرَةِ اى لا يلزم  
 لا يمنع فهذا دعوى ان كما قالوا الظاهر الاكتفاء على الثانية لانها محل الخلاف مع المعتزلة والاولى مجمعة عليها ويقولون والعفو سواء اجتنب  
 مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها اى الصغيرة تحت قوله تعالى وينفر ما دوز ذلك اى ما سوى الشرك لمن يشاء دليل على كتمان الدعويين لان  
 التعليق بالمشية ينفي اللزوم والا ممتنع وايضا يلزم عقابها لم يجعل مادوز الشرك مقابلا للشرك لاستوائهما في لزوم العقاب ولقوله تعالى  
 وروى الكتاب فتوى المجرمين مشفقين مما يبه ويقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لا يعاد رصغيرة ولا كبيرة الا احصها ووجد اما  
 عملوا حاضر او لا يظلم بك احدا اى وضع صحائف الاعمال في ايدى الناس ليقرها مشفقين خائفين يا ويلتنا كلمة تأسف لا يعاد ولا يترك  
 احصاها حفظها والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة كما يدل عليه جزم الجرم وخوفه من احصاء صفائره وكبائره وذكر السؤال استطرادى  
 ويمكن ان يراد سؤال المناقشة المستلزم للعقاب والمجازاة بمعنى الجزاء وكثيرا ما يستعمل المفاعلة بجانب واحد ثم الظاهر ان الآية دليل على  
 الدعوى الثانية واراد على التاخر ان كوز الاحصاء للمجازاة يوجب لزوم العقاب فيبطل الدعوى الاولى قلنا معنى كلامه ان الاحصاء انما  
 يكون فيما ينبغي المجازاة عليه ويمكن ان يجاب بان الغاية لا تستلزم للغياب كقولك صنعت السرى للجلوس مع انك لم تجلس عليه قط  
 بهذا سر بعضهم قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدن واعلم انه ذكر بعض الفضلاء ان الآية دليل على الدعوى الاولى وتفريدها  
 ان المجازاة غير افقت على كل ما يحصى والا لوجب العقاب بعد التوبة مع انه خلاف الاجماع وبطل محو السيئات بالحسنات مع انه  
 ثابت بقوله تعالى الحسنات يبدن السيئات واذا لم يقع المجازاة على كل ما يحصى لم يكن للعقاب على الصغيرة لازما وهو المدعى عند  
 فيه نظرا لانه مبنى على ان الذنب الذى يحاه التوبة او الحسنات يبقى مكتوبا فى الصحف لان المراد بالاحصاء فى الآية هو الاحصاء الباقى الى  
 قرة الصحف بقى فى هذا المقام بحث وهو ان بعض المدققين زعم ان الثابت بالآيتين هو الدعوى الاولى التى لا يخالف فيها الاثنا  
 التى هى محل النزاع فاشتغل التاخر بما لا يعنى وترك ما يعنى اما الآية الاولى فللخصم ان يقول ان من شاء الله مغفرتهم اصحاب الصفائر  
 المحتبون عن الكبائر واما الآية الثانية فللخصم ان يقول لا يقع المجازاة على كل ما يحصى بل على مابقى استحفاة بعد مقابلة الحسنات  
 والسيئات واجتناب الكبيرة يبطل استحقاق الصغيرة وعندنا به نظرا لا يخفى على العارف باساليب الكلام ان الآية الاولى قد اعم فيها  
 المشية فى كل ذنب غير الشرك فاحتمل على البعض تحكيمها وما تضمنت الآية الثانية من خوف الجرم على احصاء صفائره وكبائره وحضوا اعمالهم  
 ونفى الظلم فى محازاتهم صريح فى ان الصغيرة من اسباب العقاب وما ذكر من حديث الاستحقاق بعد المقابلة ممنوع لا بد له من

دليل الى غير ذلك من الآيات والاحاديث كقوله تعالى من يعمل سوءا يعجز به ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومن اوضح ما يدل عليه  
 ضعف القبر سعد بن معاذ الانصاري من تطرات البول مع غاية صلاحه ومناقبة العظيمة وذهب بعض المعتزلة بيد البعض لان جمهورهم  
 علم انه لا يجوز العقاب على الصغيرة مطلقا لان الكافر صاحب الكبيرة مخلدان في النار بسبب الكفرة الكبيرة وغيرها مخلد في الجنة بلا عذاب الى  
 انه اى مركب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الاذلة السمعية على انه لا  
 يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم نكرا نسط واصلا لتكفيرنا عنكم سيئاتكم اى صغائر كفر بقرينة المقابلة واجيب بان الكبيرة  
 المطلقة هي الكفرة لان الكامل وقد تقر بان المطلق ينصرف الى الكامل عند عدم القرينة الصارفة عنه وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر جواب  
 لما يرد من ان الجمع كيف يفسر بالمفرد وحاصل الجواب ان الكفر انواع ككفر الجوس وكفر الهمون وكفر النصراني وكفر عبادة الصنم وكفر الزندقة فيكون  
 كبا من هذه الخبيثة وان كان الكل ملة واحدة في الحكم اعتذر عن مخالفة الفقهاء فانهم قالوا الكفرة ملة واحدة ولذا يرت النصراني من  
 اخيه اليهودي مع اختلاف الدين يمنع التوارث وحاصل الاعتذار ان الكفر انواع مختلفة في الحقيقة واشترك انواع في الحكم لا ينافي تعدد  
 ولذا جمع الظلة في قوله تعالى اولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا اوليا وهم الطاغوت يخرجونهم من النور والظلمات  
 اذ بالنظر الى فراده القائمة بافراد مخاطبين ككفرابي جهل وكفرامية وكفرابي لهب مثلا على ما تقدم اى ثبت من ان مقابلة الجمع بالجمع  
 تقتضي انقسام الاحاد باحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم فان معناه ان كل واحد منهم ركب ابنته وليس ثوبه فعنى الآية  
 ان يجتنب كل واحد منكم كفرا نكفريته ان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون المؤمن مفرقا الذنوب كلها وهذا مذهب المرجئة القائلين  
 بانه لا يفر مع الايمان معصية وهذا اعظم فساد من مذهب المعتزلة اجيب بوجوه احد ها ان المراد هي السيئات التي قبل الكفر وفي  
 الحديث الاسلام يهدم ما كان قبله سراة مسلم ثانياها ان التكفير مفيد بللثة كقوله تعالى ان الله لا يفرق بين شركه به يعفر ما و ذلك لمن يشاء  
 وادرج عليه انك اذا قيدت بالمشية فلا حاجة الى حمل الكبار على الكفر اجيب بانه لا فائدة في تعليق التكفير بالاجتناب اذ يجوز  
 مفرقة الصغائر بدين الاجتناب ايفر ثالثها ان المعنى نكفر عنكم سيئاتكم بالتوبة ولا شك في ان التوبة انما تكفر ذنوب المؤمن لا الكافر  
 ولنا في هذا المقام كلام شريف وهو ان تفسير الآية بما ذكره الشارح تكلف والا حسن للمطابق للاثار هو ان المراد بالكبار ضد الصغائر وتكفير  
 السيئات هو اسقاط الصغائر بالطاعات فعن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوات الخمس والجمعة والجمعة ورمضان  
 الحرامون مكرات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر حاه مسلم وعن عثمان قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من امر مسلم  
 يحضرة صلوة مكتوبة فيحسن وضوءها وخشوعها وركوعها الا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم تؤت كبيرة سراة مسلم وعن ابن  
 مسعود ان رجلا اصاب من امره قبله فاقى النبي صلى الله عليه وسلم فاخبره فانزل الله تعالى واقم الصلوة طرفي النهار زلفا من الدليل ان  
 الحسنات يذبحن السيئات فقال الرجل يا رسول الله الى هذا قال بجميع امتي كلهم سراة البخاري وسلم والاحاديث في هذا الباب  
 كثيرة والفرق بين هذا التفسير تفسير المعتزلة ظاهر لان مجتنب الكبائر اذا عمل صغائر ولم يعمل بعد ما طامنة مكفرة كان جائز الفقرة  
 عندنا عندهم ويجوز العفو عن الكبيرة اى لا يلزم ولا يمتنع والا اول سراة على المرجئة حيث قالوا لا يجوز تعذيب المؤمن وهو مذهب

مقاتل بن سليمان المفسر الثاني روى على المعتزلة حيث قالوا يخلد صاحب الكبيرة في النار الظاهر ان المراد بجواز العفو عدم امتناعه هذا مذكوره  
 فيما سبق حيث قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغار والكبار الا انه اعاده ليعلم ان ترك الواحدة على الذنب يطلق عليه لفظ  
 العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ولا يخفى انه عند بارة وليتعلق به قول اذ لم تكن الظاهر ان الضمير للكبيرة فقط لما اخترنا من تفسير الجواز  
 لعدم الامتناع واما على تفسيره بعدم الزوم والامتناع مما يفجوا رجاءه الى الصغيرة والكبيرة على تناوب كل واحدة عن استحلال اي  
 صادرة عنه والاستحلال طلال داسن واو استحلال كقرئنا فيه من التذويب المنافي للتصديق اي للايمان وهذا اي بالاستحلال  
 يا اول لنصوص الدالة على تخليد العصاة في النار كقول تنالي ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم خالد فيها لو على سلب اسم الايمان منهم  
 كقوله عليه الصلوة والسلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وتقدم المجرم وليس لخصر التاويل في الاستحلال بل للاهتمام به اما او لا  
 فلانه منقول عن الشارع فعن نعيم التابعي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وددت على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر  
 فانا لله غنى عن العلمين فقال رجل يا رسول الله من تركه فقد كفر قال من تركه لا يخاف عقوبة ولا يخرجوا ثوابا باراه عبد بن حميد المفسر  
 واما ثانيا فلانه يجري في جميع تلك النصوص بلا كلفة بخلاف بقية التاويلات فانها لا تنم الكمل كتاويل الخلق بالملك الطويل فانه لا  
 يجري في الحديث وكتاويل الايمان بالكامل فانه لا يجري في الآية والتشفاعة من الشفع ضد الفرد كان المجرم كان فردا فعمله الشفيع  
 زوجا بالانضمام اليه ثابتة لِلرُّسُلِ اراد ما يم الرسول والنبى وَالْاٰخِيَارِ جمع خير يتشديد الياء وهم الملائكة والصلحاء والشهداء وروى  
 عثمان رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يشفع يوم القيمة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء ثم اهل ابنة فاجاء في  
 الحديث بعد ذكر شفاعة المؤمنين واخراجهم عن النار كل من عرفوا يقول الله شفعت الملائكة وشفعت النبيون وشفعت المؤمنون ولم يبق  
 الا ارحم الراحمين فيقبض قبضه من النار فيخرج منها قوما لم يعملوا خيرا قط رواه البخارى وسلم فِي حَقِّ اَهْلِ الْكِبَارِ خصهم بالذكر لان  
 شفاعة اهل الصغار يعرف منه بطريق الاولى اقلت ذكر الشارع في التلويح ان كراهة التحريم الى الحرام اقرب وفاعلها يستحق محذورا  
 دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة وقال في موضع اخر ترك السنة يستحق حرمان الشفاعة انتهى فاذا كان مرتكب المكروه وتارك  
 السنة محرما عن الشفاعة فاطنك بصاحب الكبيرة واجب بوجوه احد هان ما هو جزاء للصغيرة لا يلزم ان يكون جزاء للكبيرة التي لها  
 جزاء اخر اشد اعظم كالنار الثاني ان المراد الحرمان عن الشافية وارتضى الناس هذا الجواب وليس بوجه لقوله عليه السلام من ترك سنتي  
 لم ينل شفاعتى ذكره الشارع في بحث الحكم من التلويح الثالث انه يستحق الحرمان ولا يلزم منه وقوع الحرمان ولا يخفى انه جواب عن  
 عبارة الشارع لا عن الحديث ولك ان تاول الحديث به الرابع انه لحرمان عن الشفاعة لرفع الدرجات لا عن شفاعة التخليص عن  
 النار لخاص ان لا يكون مشفوعا لعدم دخول النار فلا ينافى في الشفاعة للخروج عنها قبل استيفاء مدة العذاب السادس انه يحرم الشفاعة  
 لادراك الثواب الذي ينال لو لم يفعل هذا الفعل السابع انه يحرم عن الشفاعة في بعض احوال الموقف هذه الاحتمالات تقطع الاعتراض  
 والله اعلم بما هو المراد من الحديث بِالْمُسْتَفِيزِ من الاخبار اى بالمشهور من الاحاديث من قولك استفاض الماء او اكثر وسأل الجواب  
 خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا شفاعة لتخليص الجرم بل لشفاعة لزيادة ثواب المحسن فقط وهذا الخلاف بيننا وبينهم مبنى على ما

سبق من جواز العفو والمغفرة بدو الشفاعة بالشفاعة فالعفو بالشفاعة ادلى هذا دليل عقلي على اثبات الشفاعة وينبغي ان يكون الزامياً  
لا ابتداءً على الحسن والقبح العقليين وعندهم لم يجز المغفرة بدون الشفاعة لم تجزم الشفاعة في هذا الملازمة بحث بل في ابتداء الخلافة  
على ما ذكرنا نظراً لقوله تعالى واستغفر لذنوبك قيل اريد الصفات سهواً فان الائمة غير معصومين عنها وقيل ترك الافضل فانه يبد  
في الائمة ذنباً العظم منزلتهم وقيل اطلب العصمة لنفسك والمعنى طلب بقاها وقيل اريد بالاستغفار مع انه معصوم تبعها للامة وقيل اي  
لذنب امتك وللمؤمنين والمؤمنات والاستغفار لذنوبهم هو الشفاعة لهم ثم لما كان الذنوب تم الصفات والكبار ثبتت الشفاعة في الكل  
وقد يزعم ان المراد صفاتهم بقية ما قبل ان ذنب النبي صلى الله عليه وسلم صغيرة فالدليل الزامى لان المعتزلة ينكرون الشفاعة للذنب مطلقاً  
وفيه نظراً لاصراف عن العموم في قوله استغفر لذنوبك انما هو دليل العصمة ولا صارف في قوله وللمؤمنين والمؤمنات فيجب الحل على العموم و  
في إعادة الجار إشارة الى ان ذنوبهم ليس من جنس ذنب النبي صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى فاستغفروا لي ذنوبي اني انسى ان اذنب  
تقدير ان يشفع لهم فان اسلوب هذا الكلام اي طريقه يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة اي محلاً ولا لما كان لشيء نفعها عن الكافرين  
عند القصد الى تغيير حالهم وتحقيق باسهم اي قطع رجائهم معنى اسم كان لان مثل هذا المقام اي مقام التقيح والانتايط يقتضي ان  
يوتهم التوسيم وانع كرون وشانند كرون بما يخصهم لا بما يجرهم وغيرهم فوجب ان يكون عدم النفع خاصاً بهم وفي الدليل بحث من جهة احداها  
قيل ثبتت الشفاعة في الجملة مسلم عند المخالف ايضاً انه محل الآية على زيادة الثواب اجيب بان اسلوب ينفع كان عدم الشفاعة  
لزياة الثواب لا يقتضي تغيير الحال واقول بل للفظ مصرح بالمطلوب لان تمام الآية كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين في  
جنات يتسارلون عن الجرمين ما سلككم في سقر قالوا انك من المصلين ولم نك نطم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب ببيوت  
الذين حتى اتانا اليقين فاستغفروا الشافعيين فالمراد شفاعة للخروج من السقر ثانياً قيل مدعى المصنف شفاعة الكبار والدليل لا  
يدل عليه اجيب او لا بان المانع عن النفع هو الكفر فثبت النفع في غيرة وهو الكبيرة والصغيرة وفيه ان يحتمل ان يكون المانع غير منحصر في  
الكفر بل يكون ترك الصلوة والاطعام من الموانع ايضاً وثانياً بانه لما ثبتت الشفاعة للخلاص من العذاب ثم الا لزام على المعتزلة وهو كاف  
في صحة الدليل ثالثاً قيل الآية من باب التهمم لا الكفار قالوا في الاصنام هو لا شفاعة واعندنا به وبالجواب انه احتمال بعيد المسموع من  
المانع هو الاحتمال القريب وليس المراد ان تعليق الحكم وهو عدم النفع بالكافر يدل على نفيه عما عداه جواب عن سوال يتوقف على مقدمته هي  
ان مفهوم المخالفة حكم يثبت للسكوت عنه مخالفتاً للذکور كقوله عليه الصلوة والسلام في الغنم السائمة زكوة ويفهم منه ان لا زكوة في غير السائمة  
وهذا عند الشافعي وانكروا للحنفية والمعتزلة وقالوا حكم غير السائمة معلوم من نص آخر لا من هذا الحديث ثم تقرير السؤال ان الاستدلال بالآية  
قول بمفهوم المخالفة لان الآية ناظفة بشفاعة الكفار وانتم تتدلون بما على ثبوت الشفاعة للمؤمنين والمعتزلة ينكرون مفهوم المخالفة  
نكيف يتم للجهة عليهم وحاصل الجواب ان مطلوبنا ثابت من سياق الآية كما لا يخفى على العارف باساليب الكلام لا من مفهوم المخالفة حتى يرد  
عليه انما يقيم مجتعل من يقول بمفهوم المخالفة لا على المعتزلة وقوله عليه الصلوة والسلام شفاعة لاهل الكبار من امتي رواه ابن اودود  
الترمذي والبيهقي في شعب الايمان وصححه عن انس بن مالك ورواه الحاكم وصححه عن جابر ورواه الطبراني عن عبد الله بن عباس وابن عمر ورواه

البيهقي في كتاب البعث عن كعب بن عجرة وقال انس بن مالك قلنا يا رسول الله لمن تشفع يوم القيمة قال لاهل الكبار واهل العظام و  
اهل الدماء واهل الامانة الا عظم ابو حنيفة وهو مشهور والحديث المشهور مما يفيد العلم الاستدلال بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة  
المعنى وان لم يكن لفظ كل منها متواترا والمتواتر يفيد العلم القطعي الضروري معنويا ولفظيا ولو تمسك اهل الحق بالحديث لكفاهم التصريحات  
الواضحة في خلاص المجرمين من العذاب بالشفاعة قبل دخول النار بعده ولكن المخالف قد يعاند فيمنع صحة الحديث وتواتره بخلاف  
القرآن واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى وانقوا اي احذوا يوما مفعول به لا ظرف لا تجزى لا تقضي صفة يوم والعايد محذوف اي لا  
تجزى فيه نفس عن نفس شيئا من الحقوق او شيئا من الجزاء فهو مفعول به او مطلق ولا يقبل منها من نفس شفاعة وقوله تعالى ان الظالمين  
من حميم محب عطف واصل الباب للحراة ولذا يطلق الحميم على الماء الحار وسمى المحب حميما كانه يحترق قلبه من الحب ولا شفيع يطاع اي يقبل  
شفاعته لهم والجواب بعد تسليم دلالة هذه الايات على العموم في الاشخاص الاول انا لانم دلالتها على النفي عن كل شخص بل  
نقول المراد بها الكفار فالمعنى لا تجزى نفس عن كافر شيئا ولا يقبل منها شفاعة لكافر وما للكافرين من حميم واعترض عليه اولابان نفس نكرة  
بعد النفي تنفيد العموم نعم الضمير الراجع اليها ايضا وثانيا بان ضمير النكرة نكرة فيعم كالنكرة واجيب عن الاول باننا لانم رجوع الضمير الى  
النكرة من حيث عمومها لان النكرة وضعت للفرق اللهم بلا عموم وليس دلالتها على العموم بحسب الوضع بل لان العقل يحكم بان نفي الفرع  
المبهم يتلزم نفي جميع الافراد وعن الثاني بان كون ضمير النكرة نكرة محل خلاف بين النحاة ولو سلم فكون حكمها حكم النكرة المظهرة في  
العموم محل منع واستدل بعضهم على منع العموم بنزول الآية في خطاب اليهن والرد على قولهم ان ابا نابتشعوز لنا ودمع بان العبرة للعموم  
اللفظ لا بخصوص السبب فيه نظرا لانه قد يعتبر خصوص السبب للقارئ ولما استشكله امان بن الحكم قوله تعالى ولا تحسبن الذين يفرحون  
بما اتوا يحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب وقال لو كان كذلك لنعذب من اجمعين اجاب ابن عباس انها في اصل الكتاب  
كما في الصحيحين والا زمان جواب ثان اي لانم دلالتها على النفي في كل زمان بل يجوز ان يكون لعدم قبول الشفاعة زمن مخصوص كالوقت  
الذي لا يردن فيه بالشفاعة لقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ووجه بعضهم بان القيمة ايام كثيرة والمذكور في قوله تعالى اتقوا  
يوما هو يوم منها وعندنا فيه بحث لان المعلوم من ظواهر النصوص ان الحساب الشفاعة ودخل الجنة والنار في يوم واحد اللهم الا ان  
يجاب بان اليوم قد يفسر بالوقت ولذا قيل في قول القائل عبدي حريم يقدم زيد انه يفتق ولو قدم ليلا فلعل المرجح اراد تفسير  
الآية بهذا والاحوال جواب ثالث وهو انا لانم دلالتها على النفي في كل حال بل يجوز ان يكون عدم نفع الشفاعة خاصا ببعض الاحوال  
كما اذا صد الحكم القطعي باذخال النار عز عائشة قالت يا رسول الله هل تذكرن اهليكم يوم القيمة قال اما في ثلاثة مواطن فلا  
يذكر احد احد عند الميزان وعند الكتاب وعند لصر اطره ابن اورد وقد يزعم ان ذكر الاحوال مستدل لان ذكر الاحوال مستدل لان ذكر الاحوال مستدل لان ذكر الاحوال مستدل لان  
لنا فيه نظرا لان الاستدلال انما يتم لو وقعت هذه الاحوال على كل مكلف في زمن واحد لكنه يجوز ان يقع في زمن واحد مختلفة على  
المكلفين فبعضهم يجاسب بعضهم يقرأ الكتاب بعضهم يوسن كتابه والله اعلم انه يجب تخصيصها بالكفار خبر عن الجواب هو جواب  
رابع يعني انا لو سلمنا دلالتها على النفي عن كل شخص في كل وقت وكل حال فنقول هي من العام الذي خص منه البعض وهم المشفوع لهم

ان قلت تسليم عموم الاستحسان والاقوال ينافي ثبوت الشفاعة للبعض فالجواب ان تخصيص البعض من العام هو الاستثناء  
 ولا يجوز الاستثناء الا من حكم كلي فهذا التخصيص لا ينافي العموم بل يستلزمه كقولك جميع عبيدي احرار الا زيد وهذا معنى قيل  
 ان المسلم لا لها على العموم لا ارادة العموم وقد سلفنا توضيح ذلك بمعايير الادلة علة للتخصيص او للوجوب الادلة الثانية للشفاعة  
 والمثبتة له وهذا جواب ما يقال من ان تخصيص العام خلاف الظاهر لا يرتكب الا لضرورة وحاصل الجواب ان النصوص لا يجوز  
 تعارضها فدفع التعارض ضرورة داعية الى التخصيص بقي ههنا كتمان الاولى قال اهل السنة لو تم ادلة المعتزلة لم يكن شفاعته اصلا فيبطل  
 اعترافهم بالشفاعة لزيادة الثواب ان خصوص العموم فهو خلاف الظاهر بل دليل على ان العام المخصوص لا يبقى حجة الثانية قال الامام  
 الرازي ادلة المعتزلة عامة تنفي شفاعته المحرم في جميع الاشخاص والادوات وادلتنا خاصة تثبتها في بعض الاشخاص والادوات وللخاص  
 علم العام ثم اراد الشارح ذكر خلاصة مذهب المعتزلة في العفو والشفاعة والراجل عليهم ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة  
 القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة جزاء ما اى لم ينتطبعوا انكار العفو والشفاعة من اصلها بل انكروها في البعض  
 وابنتوها في البعض بالعفو عن الصغار مطلقا فذهب جمهورهم الى الله تعالى لا يعاقب على الصغيرة اصلا لا مؤمنا ولا كافرا ولا صاحب  
 كبيرة لان المؤمن صغاره مكفرة بالاجتناب عن الكبائر والكافر صاحب الكبيرة لا يخرج به العذاب الصغيرة لانها مشفوعة لان عذاب  
 الكفر الكبيرة ومخلدان في النار بلا تفاوت في العذاب بالشدّة والضعف بين الاشخاص لزعمهم العقاب مضره خالصة لا يمكن تفاوت  
 بلوغ اقصى ما يمكن فلم يمكن عقابها على الصغيرة ولا يخفى فساد دليلهم وذهب بعضهم الى العفو عن الصغار بشرط الاجتناب عن الكبائر  
 فان حمل كلام الشارح على من ذهب جمهورهم فقولهم مطلقا على اطلاقه وان حمل على من ذهب بعضهم فمعناه مع التوبة وبدونها بشرط اجتناب  
 الكبائر وعن الكبائر بعد التوبة وانكروا عفوها بلا توبة وبالشفاعة عطف على قوله بالعفو لزيادة الثواب لا للخلاص من العقاب وكلاهما اى  
 قولهم بالعفو والشفاعة فاسدا ما الاول فلان التائب ومتركب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحق العقاب عندهم فلما معنى للعفو لان  
 العفو هو التجاوز عن مستحق العذاب وههنا اشكال وهو ان الشارح ان قصد الراد على جمهورهم فالتقييد بالمجتنب عن الكبيرة مستدل وان  
 اراد الراد على البعض لم يتم قوله فلما معنى للعفو لان لا يمكن حمل نصوص العفو على صغيرة غير المجتنب لانها غير مكفرة فيجب ان لا يحد عليها والعفو  
 عنها ويمكن للجواب باختيار كل من الشقين واما الثاني فلان النصوص الدالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجنابة فحماها على زيادة  
 الثواب يخالف النصوص وقد صح في الحديث المشهور ان النبي صلى الله عليه وسلم يجحد يوم القيمة ويشفع لاهل النار فيستجاب شفاعة  
 ويؤمر باخراجهم من النار فيخرجهم حتى لا يبقى فيها الا من حكم القرآن عليه بالخلع وتفصيله في صحيح البخاري ومسلم وعن انس قال  
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يصف اهل النار فيمروهم الرجل من اهل الجنة فيقول الرجل منهم يا فلان اما تعرفني انا الذي سقيتك  
 شربة وقال بعضهم انا الذي وهبت لك وضوءا فيشفع له فيدخله الجنة ثم اراه ابن ماجه واهل الكبار من المؤمنين لا يدخلون  
 في النار وكان ما من غير توكيد لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة شقا لشيء ما يصابه في الثقل والذرة النملة الصغيرة والهباء  
 الذي يدرف في الهول ويرى في البيت اذا وقع الشعاع يبه من الكوفة خير ابراهيم اى يجحد جزاءه ونفسه لا يمان اى مع القطع عن سائر الاعمال

الصالحة عمل خير بالاضافة ولا يبعد التوصيف وعن ابي هريرة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم اي الاعمال افضل قال الايمان  
 بالله وراه مسلم ولا يمكن بالامكان السمعى ان يرى جزاءه قبل دخول النار بدخول الجنة ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع واورد عليه انه  
 مبنى على ان جزاءه الايمان هو الجنة وهو محل منع لجواز ان يرى جزاءه في الدنيا بعمدة او في الآخرة بتخفيف العذاب واجيب بان النصوص  
 دالة على المدعى كحديث زمزمت وهو يعلم انه لا اله الا الله دخل الجنة فراه مسلم فتعين للخروج عن النار ثم المخلوق في الجنة لان العود  
 الى النار باطل اجماعا وقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات مفصول ثان لوعده وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا  
 الصالحات من اداء الواجبات والسنن كانت لهم جنات الفردوس هرا على منازل االثواب هو في اللفظة البستان الذى فيه  
 العنب النخل قال مجاهد كلمة ثمينة وقال السدى بلغة النبط وعن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنة  
 مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء والارض والفردوس اعلاها درجة منها تفجر منها الفضة الاربعة ومن فوقها يكون العرش  
 فاذا سألتم الله فاسئلوه الفردوس واه الترمذى نزكاً بضمين ما يهيا للضيف وجه الاستدلال ان الله سبحانه وعد الجنة على الايمان  
 والعمل الصالح ولم يشترط ترك الكبيرة وفيه بحث من وجهين احدهما ان ترك المعصية عمل صلح لقوله تعالى واما من خاف مقام ربه و  
 نهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المادى والجواب ان الترك ليس عملاً لفته وهو ظاهر ولا شرعاً الا لزم ان يكون الشاغل بالمباحات  
 يتعد له اعمال الخير في كل ان حتى في النوم وهذا باطل بل اذا هيأت اسباب المعصية حتى كاد ان يفعلها فذكر الله تعالى وانتهى عنها  
 كان هذا الذكر والخوف عملاً صالحاً الثانى ان المطلوب هو ان مجرد الايمان يدخل الجنة والاية لا يدل عليه بل مقدرنا مع العمل الصالح  
 واجيب بان البقاء على الايمان عمل صالح دلنا في السؤال والجواب بحث امانى السؤال فلان المطلوب في هذا المقام ان ترك الكبيرة ليس  
 بشرط في دخول الجنة والاية دالة عليه ليس المطلوب ان العمل الصالح ليس بشرط نانه وان كان من العقائد الاسلامية الا اننا لسنا  
 بصدد اثباته هنا واما في الجواب فلان البقاء على الايمان هو الايمان اذ بانتفاؤه ينتفى الايمان فليس عملاً زائداً على الايمان الى غير ذلك من  
 النصوص دلالة على كون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الأدلة المقاطعة الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان جواب عن  
 سؤال مفقود وهو ان هذه النصوص لا تقوم بجهة المعترلة لانهم يقولون صاحب الكبيرة ليس مؤمناً وايضاً المخلوق في النار من عظم العقوبات  
 الظاهر ترك كلمة من ولكن اوردها لجواز ان يكون لله سبحانه عقوبة يساويها ويفضل عليه قد جعل اي المخلوق جزاء الكفر الذى هو اعم الجنايات  
 فلو حوّن به غير الكافر لكان زيادة على قد الجناية فلا يكون عدلاً وهذا الدليل مبنى على بقر العقلى فيكون الزامياً والا فالاشعية على انه  
 لا يقبر من الله سبحانه شئ واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عذاب الكافر أشد اجيب بوجهين احدهما ان المعترلة لا يقولون بتفاوت العقاب  
 شدة وضعفاً بل يقولون هو للضرة اقصى ما يكون ثانياً ان الشارع اطلق المخلوق جزاء الكافر من غير قيد بالشدة فالتقيد في الاخلاق و  
 ذهب المعترلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها لانه كافر وصاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم اى من لم يصد عنه شئ والتائب  
 وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليس من اهل النار على ما سبق من اصولهم وتوابعهم والكافر مخلد بالاجمات وكذا صاحب الكبيرة بلا  
 توبة بوجهين احدهما يستحق العذاب وهو اى العذاب مضرته خالصة لا يمازجها منفعة دائمة فيناتى اى استحقاق العذاب استحقاق



الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الذم بل الخلوص ايضا واما استدلالهم على الخلوص بان يجب ان يكون  
 حال الاخرة اما نفع بلا مضرة او مضرة بلا نفع والام تميز عن حال الدنيا المتزجة من مضرة ونفع ثم الاحتجاج على الذم بان ما انقطع لم  
 يكن خالصا فتشديد لضعف اما الاول فلانه لا دليل على انحصار التميز في الخلوص بل الشدة وطول المدة وكثرة الاسباب هييزات واما الثاني  
 ففساد الاول ولو سلم فللمنفعة الطارئة لا تشوب المضرة السابقة حتى تمنع خلوصها لا يقال للشائب هو العلم بزوالها لانه ينبغي ان يشغله  
 العذاب عن هذا العلم بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب اى وجوب الثواب العقاب على الله تعالى فان يصح  
 عندنا ان لا يجب على الله سبحانه شئ واذا قلنا ان المطيع يتحقق الجنة والكافر يتحقق النار فعنا ان الاول اهل لفضله الثاني اهل لعذابه  
 واما الثواب فصل منه والعذاب عدل ولا يجب شئ منها عليه فان شاعروا عن اى عن صاحب الكبيرة اما بمحض فضله واما بشفاعته و  
 اما جعل صالح يكفرها على خلاف فيه وقد جرى فيه كلام بين الشيخ ابن حجر المكي الشافعي الميرشاه البخاري فذهب الثاني الى ان الحج  
 يكفر الكبائر والا اول خصم لتكفير بالصغار وحقق بعضهم التفصيل فقال يكفر من الكبائر ما لا تضار فيه ولا يتعلق بحق العباد وكشرب الخمر بخلاف  
 الصلوة للتركة وتتل النفس وان شاعروا عذبه مدة ثم يدخل الجنة وجار في الحديث ان مكثت بعض العصاة في النار ساعة وبعضهم يوم وبعضهم  
 شهر وبعضهم سنة واطول مكثهم مدة الدنيا سبعة آلاف سنة كذا رواه الحكيم الزمذى في نوادر الاصول وفي هذا المقام بحثان البحث الاول  
 زعمت المعتزلة ان ثواب المطيع وعقاب صاحب الكبيرة واجبان على الله سبحانه اما الثواب فلوجه احد هاتان التكاليف اما لا لغرض هو عبث  
 واما لغرض الله سبحانه وهو منزلة عن الحاجة اليها واما لغرض العبد في الدنيا وهي بيت المصائب الكدورات واما في الاخرة وهو المطلوب و  
 للجواب انه لا غرض لفعله تعالى عندنا وثانها ان العبادات خدمته شاقة فيجب الاجرة والجواب انها لا تكافى احدى نعمة التي لا تحصى فكيف  
 يجب العوض عليها وثالثها عدم وجوبه يفضى الى الكسل والطامات وللجواب ان ظن الثواب عليها وظن العقاب على تركها دفع الكسل رابعها  
 لو لم يقع لزم كذب نصوص الوعد للجواب ان مدلولها الوقوع لا الوجوب واما العقاب فلوجه احد هاتان لو لم يجب لاجتر الناس على المعاصى  
 ثانيا لو لم يجب لزم كذب نصوص الوعيد وجوابها ظاهر فاسبق ثالثها لو لم يعاقب لزم التسوية بين المطيع والمعاصى للجواب انه يمكن الفرق  
 بالسبق الى الجنة ورفع الدرجات وكثرة النعيم على الله سبحانه شئ البحث الثاني ذهب المعتزلة الى الاحباط وبنوا عليه خلق صاحب  
 الكبيرة في النار فقال جمهورهم يحبط طاعات العبد بكبيرة واحدة وذهب الجبائي الى ان الكثير يحبط القليل فاذا زادت الطامات احبطت  
 المعاصى من غير ان ينقص ثوابها اذا زادت المعاصى على الطامات احبطت الطامات من غير ان ينقص عقابها قال ابن ابي عمير ايتسا قط  
 المتساويان يبقى الزائد للثواب او العقاب ذهب المرجئة الى ان الايمان يحبط المعاصى كلها وهو من ذهب مقاتل بن سليمان المفسر قال  
 الاشاعرة اذا اجتمع في المؤمن طاعات ومعاصى فاصرف الله سبحانه ان عفاه فبفضل وان عاقبه فبعدله الثاني النصوص الدالة على الخلود  
 كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها النعم هو الفعل مع القصد ويقابله للخطا كما اذا قتل رجلا على زعم انه كافر  
 فاذا هو مؤمن او رمى صيدا فاصاب مؤمنا وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ذكر الاسباب معا مع ان في اولها كفاية وفعالها قد ينوهم  
 من التفرقة بين امر الله تعالى بامر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ويتعد حدوده يتجاوز عن اوامر الله سبحانه ونواهيه يدخل قري باليارو

النون على سبيل الكلتفات وكلاهما متواترا خالدا فيها حال مقدرة اى مقدرة اخلو وفيها التجدد ما ان الحال وعاملها وقوله تعالى من كسب قالوا اصل لكسب جلب النفع واستعمل هنا للتحكم كقوله تعالى بشرهم بنذاب الهم سينة معصية واحاطت به خطيئته اى غلبت عليه فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون افر الضمير وجمع نظر اللفظ من ومعناها والجواب ان قائل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا جواب عن الآية الاولى اى المعنى من يقتل مؤمنا لكونه مؤمنا ولا شك ان هذا لا يكون الا مع استيقاض الايمان وهو كفر قد يحتمر عليه بالقاعدة المشهورة من ان تعليق الحكم بالاشق يدل على كون ما خذ الاشتقاق علة للحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واجيب عن الآية بوجه اخر احد هان هذا جزاءه ان جوزى عليه لكنه لا يكمل جزاءه ايقار لوعده المؤمنين بالجنة وعن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاه جهنم قال ان جزاءه سواه الطبراني بسند ضعيف ثانيا متعمدا اى متعمدا ثالثا انها نزلت في مقبوس بن ضبابه وجد اخاه مقتولا بالمدينة في بني النخار فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يدفوا اليه الدية فاخذ الدية ثم قتل مؤمنا ورجع الى مكة وتداروا به ابن جرير عن عكرمة تلميذ ابن عباس رضي الله عنه ان قلت العبرة لعزم اللفظ لا لخصوص السبب قلت ذكورتين المعتزلة الرنخشي في مواضع من الكتاب ان كلمة من وما والعرف باللام لا تدل على عموم ولا خصوص وانما ذلك بالقران رابعها ان عام خص من البعض وهو السلم جميعا من الأدلة وهذا توجيه الامام الرازي خامسها ان من باب التعليل وهو مختار الطبراني في شرح الكتاب قال والمعنى كيف يستقيم من المؤمن قتل المؤمن عمدا فانه من شان الكفار الذين جزاؤهم للخلو وقد ذكر الرنخشي هذا الوجه في قوله تعالى الزاني لا ينكح الزانية او مشركة والزانية لا ينكحها الا ازان او مشرك وحرم ذلك على المؤمنين بقى ههنا بحث ضروري وهو انه قد صح عن عبد الله بن عباس القول بخلو قائل المؤمن في النار وانه لا توبة له كما في صحيح البخاري ومسلم وهو رئيس المفسرين بالاجماع وسماه النبي صلى الله عليه وسلم ترجمان القران كما رواه ابو نعيم والجواب انه كان يقول ذلك تفيظا وذكر الامام الراغب ان رجلا اتى ابن عباس فقال هل ثلقاتل من توبة قال نعم وساله اخر فقال لا فراجع بعض اصحابه فقال قتل الاول فلم اؤيس من رحمة الله تعالى وعزم الثاني على القتل اعتمادا على التوبة فكرهت ان يمضي عزمه انتهى وخرجه سعيد بن منصور والبيهقي عن ابن عباس ان رجلا اتاه فقال ملأت حوضي انتظر بهمى ترد عليه فاذا الرجل جابنا فثم للحوض وسال الماء فضربت بالسيف فقال ليس هذا مثل الذي قال فاحرمة بالتوبة وكذا من تعدى جميع الحد وجواب عن قوله من يعص الله ورسوله اى المراد بالحد جميع الحد ومن تعدى جميعها فلا شك في انه كافران اعظم الايمان بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم وما يدل عليه انها نزلت حين انكر عيينة بن حصن الفزاري ما قسم الله تعالى من الموارث وقال لا وارث الا من قاتل على ظهر الخيل واحرم النساء والولدان والاجرة المذكورة في الآية الاولى جارية هنا ايضا وكذا ما حاطت به خطيئته وشملت من كل جانب جواب عن الآية الثالثة اى معنى الاحاطة ان يعم الخطية ظاهرة وباطنة فحينئذ لا يبقى في قلبه تصديق ولسانه اقرار وهذا لا يكون الا في الكافر واجيب بوجوه اخر احد هان المراد بالسنة الكفر والشرك كما قال ابن عباس ومجاهد وعكرمة وقتادة وغير احد من السلف والمطلق ينصرف الى الكامل وكثيرا ما يكون التثوين للتعظيم ثانيا هان الآية نزلت في اليهود بدليل ما قبل

فانهم قالوا انتم النار اياها معددة فتراد بسمكان عليهم بانكم خالدون فيها وذلك ان تجيب بما سلف في الآية الاولى ولو سلم اي لو سلم ان  
 الآيات الثلاث في حق الفاسقين لا الكافرين فالخالد قد يستعمل في المكث الطويل من غير وام كقولهم سجن مخلد اسم مفعول من  
 الخلد من الظاهر المكث في السجن ليس انما لا تقطاعه لو بالموت وقد وقع في بعض النسخ سجن خلد بلا ضامة ومنه قوله تعالى و  
 لكننا اخلدنا الى الارض اراد بجمعهم بن باعنا او امية بن ابي الصلت او غيرها ومنه قولهم خلدنا الله منك وقولهم وقف مخلد قولهم خلد خلدنا  
 بالفتح اذ اطال شبابة ابطاشيب وقولهم خلد بالمكان اي اقام ومنه الخوالد للثاني وهي الحجارة التي توضع عليها مطابخ الطعام البقايا  
 بعد ارجال المسافر عن المقام واغرض علي بن ابي طالب الخلد حقيقة في الدوام وهما في المكث الطويل بدليل قوله تعالى وما جعلنا البشر من قبلك  
 لخلد افاؤمت فهم الخالدون اذ الحقيقة لا يجوز فيها مع ان نوحا عليه السلام عمر الف سنة وهو مكث طويل وقد تقرر ان الاصل في  
 الاستعمال هو الحقيقة واجيب باننا وجدناه يستعمل في المكث الطويل استعمالا ثانيا لا قونية وهذا ينبغي ان لا يد ايا من القول با  
 الاشتراك واما بانه موضوع للمكث الطويل مع دوام ابدنه والثاني افضل لان الاشتراك خلاف الاصل ثم لا نسلم ان الف سنة مكث  
 طويل على الاطلاق بل الطول امر اضافي ولذا يسمى هذا العالم بالدينا لقلته مدته ولو سلم فنقول الخلد في الآية محمول على احد قسمي المكث  
 الطويل بقية الحال لا اللفظ موضوع له ولو سلم ان الخلد لا يستعمل الا في الدوام فعارض اي ما ذكرتم من الآيات معارض  
 بالنصوص الدالة على عدم الخلد اي عدم خلود فساق المؤمنين كما امر قوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وحناء و  
 وان زنى وان سرق ولا يخفى ان المطلوب من هذه المعارضة هو اسكات الخصم وقطع استدلاله على سبيل ارضاء الغنان بعد الجواب  
 بما هو الحق كما هو عادة المناظرين من التزل بتسليم ما يخالفه من غير ان يذم ما يظن من ان هذا التسليم مضر ان هذه المعارضة لا  
 تثبت عدم الخلد.

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الايمان قال المصنف والايمان في اللغة التصديق خلافا لمن ذهب الى ان التصديق معناه الشرحي  
 من وضع الشارع اما في اللغة فعناه جعل الغير مانعا على ان الهمة للتعدية او صيرورة الشخص الامن اي وثوق واعتماد على ان الهمة  
 للتصير ورتبة ودليل ما اختاره الشارع وجوه احدها قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق الثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن  
 عن الايمان فقال لايمان ان تؤمن بالله وملائكته والكتب والرسول فلو لم يكن الايمان في اللغة بمعنى التصديق لم يعبر هذا التفسير اذ المقصود به  
 كشف المفهوم الشرعي على هل اللغة بما يعرفه الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو الاعراب الى ان يؤمنوا بالله ورسوله فلو كان الايمان  
 منقولا عن المعنى اللغوي المصطلح شرعي كان ذلك خطا بما لا يفهم الرابع ان الاعراب كانوا اذا امر ابا الايمان بالله ورسوله اطاعوا وام  
 يسئلوا عن معنى الايمان مع جهلهم بمصطلحات الشرع الخامس ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة اي اذعان حكم المخبر  
 الاذعان في اللغة لغضوب والطاعة والانتقاد والمراد ههنا تسليم الحكم والا اعتقاد به وقبوله جعله اي جعل الحكم او الحق صادقا لا اعتقادا ويكون  
 صادقا فهذا كالتفسيرات للتصديق جمع بالتصحيح افعال من الامن بالفتح والكسر او بفتحين ضد الخوف من باب علم ثم المحققون منهم الرغزبي  
 والشارح على ان الامن متعد الى مفعول واحد تقول امنت اذ لم تخف وبالهمزة متعد الى مفعولين يقال امنت زيداً عمرو اي جعلت

زيداً من غير ذكر بعض الغويين ان الامن لازم يقال امنت اي صرت بلا خوف وبالهمزة يمدى الى مفعول واحد يقال امنت زيدا  
اي جعلته اماناً كان بالتشديد حقيقة امن به اي معناه الحقيقي امنه التكذيب والمخالفة اي جعله اماناً عن التكذيب فالضمير مفعول اول  
والتكذيب ثان وهذا بيان للنسبة بين المعنيين للايمان اولها معناه الاصلى بحسب اشتقاقه من الايمان هو جعل لغير امانا ثانيها معناه  
بحسب الوضع الثاني وهو التصديق وكلا المعنيين لغوي وحقيقي ولكن الاول يشابه الحقيقي والثاني يشابه المجازي وتوضيح ذلك ان اهل  
اللسان كثيراً ما يضعون اللفظ لغوي ثانياً ومناسب المعناه الاصل كما ان الكتابة في الاصل الجمع ولذا يسمون العسكرة كتيبة ثم وضعوها لهذا الصناعة  
لانها جمع الحروف وكان الفرد في الاصل اللحم المشوي ثم وضع للقلب لسرورته وامثال هذا كثيرة وكلا المعنيين حقيقي لكن الاول كالحقيقي  
والثاني كالمجازي ولذا قال شارح كان بلفظ التشبيه يريد ان الايمان في الاصل جعل لغير امان ثم وضع للتصديق لان المصدق كان يجعل  
المخبر اماناً من التكذيب والمخالفة وهما اجزاء الاول اعلم ان عبارة الكشاف هكذا الايمان افعال من الامن يقال امنت وامنتا غيري  
ثم يقال امنه اذا صدقته وحقيقة امنه التكذيب والمخالفة انتهى ففهم بعض شراح ان الايمان في التصديق بوجه لغوي شرعيه شارح في  
شرح الكشاف وقال الحق انه حقيقة ولكن قصد زيادة التيقن في الوضع واللفظة قلت ولازاله هذا الوهم زاد شارح لفظ التشبيه الثاني زعم  
بعض المحققين ان كلمة كان ههنا للظن لانه لا يجب ان يوجد معنى المشتق منه في المشتق فلا يجب ان يوجد معنى الامن في الايمان وفيه  
نظر لان معنى الاشتقاق هو التناسب في المعنى الثالث وقع في بعض النسخ كان حقيقة امن به امنه عن التكذيب الظاهر ان زيادة الجار  
تصحيفه ويحتمل الزيادة لتوضيح المعنى نحو دخلت في الدار ويكون مبنياً على قول من يعدي الايمان الى مفعول واحد الرابع قد يزعم ان  
وكلام شارح سوادب لانه يصير معنى قولك امنت بالله جعلته اماناً عن المخالفة وهذا منقولة الفهم لان شارح ذكر معناه بحسب الوضع  
الاول وقولك امنت بالله حال عن هذا المعنى ومستعمل في معنى الوضع الثاني وهو التصديق يعدي مجهول من التعدية اي يعدي  
الايمان بمعنى التصديق الى مفعوله باللام كما في قوله تعالى حكاية عن قول اخوة يوسف لا بهيم ومائتة بمؤمن لنا اي بمصدق في ان يوسف  
اكل الذئب التفسير بالمصدر اشارته الى اثباته ان الايمان في اللفظة التصديقية قبل الاول لتمثيل بقوله تعالى انؤمنك اذ اللام في لنا يحتمل  
ان تكون كتقوية العمل لضعف اسم الفاعل في العمل كما في قوله تعالى ان كنتم للرويا تعبرون قولى الفعل باللام لتأخره عن المفعول واجيب  
بان الاحتمال الضعيف لا ينافي الاستشهاد وذلك ان نقول راد التنظير كما استشهد وبالبار كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله قال  
المحققون الايمان يعدي بنفسه الى المفعول واما تعديته باللام وبالباء فلتضمين معنى الايمان في الاول والاعتراف في الثاني يقال اذ  
لكذا واعترف به التضمين ان يقصد بالفعل معناه الحقيقي مع معنى فعل اخر يناسبه يذكري من وصلات الفعل المضمن ليدل  
عليه هذا كثير في كلام العرب ومنه قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم ضمن الاكل معنى انضم فوصل بالى وقوله تعالى والله يعلم المفسد  
من المصلح ضمن العلم معنى التمييز فوصل بمن قال ابن جنى لوجعت تفهيمات العرب كما جمعت مجلدات للحديث بالنصب اي تم الحديث  
وهو ان سأل قال اخبرني عن الايمان فقال ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اليوم الاخر وتؤمن بالقدر خيره وشره رواه مسلم اي  
تصدق اعلم ان المختار عند شارح ان معنى الايمان في اللفظة والشرع واحد هو التصديق ولا فرق الا بالارتباط في اللفظة مطلق وفي الشرع

خاص وهو ما جار به الشارع وليس منقولا من معنى لغوي الى معنى شرعي واستدل على ذلك اولا بهذا الحدوث لان تفسير الايمان الشرعي  
 بالايمان اللغوي دليل على اتحادهما وعدم النقل وثانيا بدعوة النبي صلى الله عليه وآله والاعراب الى الايمان بالله ورسوله بلا تفسير اجابتهم  
 بلا استفسار مع جعلهم بالمنقولات الشرعية ثم فرغ الشارع على هذا الاصل تضعيف قول بعض اهل السنة ان الايمان تصديق وقرار و  
 ابطال قول المعتزلة ان تصديق وقرار وعلى هذا لم ينص كلامه في بعض مصنفاته ولما كان في هذا المقام اشكال مشهور وهو ان بعض الكفار  
 كانوا يعلمون ان النبي صلى الله عليه وسلم صادق كاهل كتاب كانوا يعرفون كما يعرفون ابناهم فوجد منهم التصديق ومع ذلك لم يحكم الشارع  
 بايمانهم فلم ان التصديق وحده ليس بايمان اجاب عنه بقوله وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة المصدق الى الخبر او  
 الخبر ذكوره لان المصدق يقع وصفا للخبر والخبر من غير اذعان وقبول بل هو اى التصديق اذعان وقبول لذلك اى لنسبة المصدق  
 بحيث يقع عليه اسم التسليم وحاصل ان التصديق هو التسليم ولم يكن التسليم حاصلا لهم بل كان علمهم بمصدق النبي صلى الله عليه وسلم  
 كعلم السوفسطائي بوجود العالم فان هذا العلم ضروري لا يخلو عن عاقل فهو حاصل للسوفسطائي لكنه لا يذعن ولا يسلّم وجوه على ما صرح  
 به الامام الغزالي هو ابو حامد محمد بن محمد الملقب بحجة الاسلام وزين الدين كان من الجامعين بين العلوم الظاهرة والباطنة ونشأ  
 غزالي قوية من طوس بالفقر وتخفيف الزمان وقد تشدد وعنه قال انا غزالي بالضعيف لا بالتشديد كان اول حاله انه اشتغل بالعلم في طوس  
 ونيسابور حتى ناق على باطل وقت في المناظرات والتدريس وحصل له عند السلاطين عناية للخلق قبول تام ورفعة عظيمة فاقطع عنهم  
 واختار الزهد سا فوسنة ثمان وثمانين واربعمائة للهجرة ثم سار الى الشام وبيت المقدس ثم الى مصر اسكندرية ثم رجع الى طوس وتخلّى عن الخلق  
 وترك الاشتغال بالكتب الا القرآن وصحاح البخاري وصحاح مسلم ولم تصنفات جليلة القدر منها احكام علوم الدين في اربع مجلدات تفسير  
 يا قوت التاويل في اربعين مجلدا او كيمياء سعادت ومنها هج العابد بن وجواهر القرآن وقواعد العقائد وغيرها وقال الشيخ الامام قطب  
 الزمان ابو الحسن الشاذلي رايت النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المنام يباهي موسى عيسى عليهما السلام بالغزالي ويقول هل في امتك احبر  
 مثل هذا وكان بعض الناس يذكرون عليه فجعلهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم في منامهم فاستيقظوا واثر الجلد على جلودهم وكان علمه من  
 الشافعي وفي التصوف مرید الشيخ ابي علي القارمدي قدس سره وبالجملة التصديق هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگردیدن وهو  
 بلا استكبار عناد وانكار وهو اى المعنى الذي يعبر عنه بگردیدن معنى التصديق المقابل للتصديق حيث ظرف المقابل يقال في وائل  
 علم الميزان هو المنطق فإنا وسطا طاليس لما دونه سماه ماسيرا وهو الميزان لانه التلطفة الراجح او المرجح من الدلائل العلم اما تصديق  
 واما تصديق مقول يقال اعلم انه اختلف في ان التصديق اللغوي هو التصديق المنطقي ام غيره وقد جرى في ذلك زمن صدر  
 الشريعة بمباحث طويلة ومختار الشارح في مصنفاته اتحادهما مستدلا بكلام ابن سينا ومختار صد الشريعة وجماعة ان المنطقي اعم من  
 اللغوي المعبر في الايمان لان اللغوي يشترط فيه اذعان واجاب بعضهم ان الاذعان يشمل اليقين والظن وقال لان الظن لا يكفي  
 في الايمان فان ايمان اكثر العوام من باب الظن اجاب بعضهم بان الظن من قبيل النص وكلا للجوابين خلاف المشهور صرح بذلك  
 اى بان يعبر عنه بگردیدن هو التصديق المنطقي المقابل للتصديق اللغوي اى رئيس الميزانيين صرح برأية تقوية الاستدلال بكلامه

تبيينها على انما وقع في كلام المنطقيين من قسمه التصديق الى يقيني وظن مخالف لكلام رئيسهم فلا يعاب في كلامه في رسالته الفارسية للمسلمين  
به انشائه هكذا درستن برودگونه است بكيه فهم كردن واندر يانتن وان رابنازي تصوخ خوانندوم كجرويدن وان رابنازي تصديق  
خوانند انتي وفي هذا المقام بحث وهو ان العلم بالصدق الذي كان حاصله لبعض الكفار هل هو من قسم التصديق او التصديق يذهب  
الشارح المانه من التصديق ان يكون الصواب الحاصل من النسبة التامة للخبرة تصديقاً فان التصديق يتعلق بالمفردات والمركبات ذهب  
صدا الشريعة الى انه تصديق منطقي لان العلم المشتمل على النسبة التامة للخبرة تصديقاً قطعاً عندهم وذهب شريفة المانه واسطة بين  
التصديق والتصديق وتعلم ان هذا الخلاف دائر على خلافهم في تعريفات التصديق والتصديق فقال بعضهم العلم ان كان ادعانا  
واعقاد النسبة فتصديق ولا تصديق وقال آخرون العلم ان كان مع نسبة تامة خبرية فتصديق ولا تصديق وقيل العلم ان كان  
ادعانا للنسبة فتصديق وان كان خاليا عن النسبة فتصديق فالنزاع في ذلك لا يرجع الى طائل ابن سينا هو الحسين ابو علي بن عبد الله  
ابن سينا مولد في قرية من قري بخارا تعلم الفقه ثم المنطق ثم الفلسفة الرياضية ثم الطبيعية ثم الاهلية ثم الطب كل ذلك بخارا ثم جعل غنظ  
في الكتب حتى كمل العلوم وهو ابن ثمانية عشر سنة ثم انتقل الى بلاد همدان واصفها زفصار معظما عند ملوكها حتى استقر روه وله  
مصنفات كثيرة كالشفاء والاشارات والقانون والبداء والمعاد والنجاة وعيون الحكمة وكان مشغولاً بشرب الخمر ولما بلغ اخر عمره حفظ  
القران واشتغل بالعبادة ودرع الظالم ولكن هذا انما ينفع لوتاب من العقائد الفلسفية التي هي كفر عند الفقهاء وعن الشيخ محمد الدين  
البغدادي قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقلت يا رسول الله ما تقول في حق ابن سينا قال اراد ان يصل الى الله بلا واسطة  
فجبت بيدي نقط في النار وعن الشيخ جمال الدين الحلبي انه سأل كذلك فقال للنبي صلى الله عليه وسلم رجل ضل الله على علم كذا في نجات  
العارف للحاقى والله تعالى اعلم بحاله مات سنة ثمان وعشرين اربعمائة بالقولنج ودفن بهمدان فلو حصل هذا المعنى اي التصديق  
لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب والانكار اي علامته الا لان التصديق ليس  
بايمان كما لو فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم واقربه وعمل به اصراراً معاً لان الايمان باجماع اهل  
القبلة من الاشعية المكنفين بالتصديق والماتريدية المكنفين بالتصديق والاقرار والمعتزلة والخوارج للمجاملين العمل ركناً ثالثاً ومع  
ذلك شد الزنار الشديستن والزنار بالضم والتشديد خيط يجعل الكفار في اعناقهم علامة لهم بالاختيار اي بداهة فان الكراهه يبيح  
اظهار الكفر او سجد للصنم بالاختيار نجعله كافر اي نحكم بكفرة ظاهره وباطنه هو مخار الشارح فقد نص في شرح المقاصد رسالة الايمان  
بان التصديق المقارن بامارات التكذيب كعدم الاعتقاد ذهب بعض العلماء الى ان كافر في احكام الدنيا ومومن عند الله سبحانه ولكنه غص  
بالتشبه بالكفار لما ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم جعل ذلك علامة للتكذيب والانكار لان كونه علامة للتكذيب ثابت باجماع والاجماع  
حجة بالحديث وتحقيق هذا الكلام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان فاحذر ان لو كان  
التصديق ايماناً كان ابو حنبل مؤمناً والحال انه لم يكن مصداقاً لعدم ادعائه والتسليم الذي هو حقيقة التصديق ثابتهما الفقهاء يحكون  
بكفر من سجد للصنم ولو كان مصداقاً مصلياً صائماً وكذا من استهوا بحكم شرعي وهذا مشكل سواء قلنا ان الايمان هو التصديق بوجه

او مع الاقرار او مع العمل ايضا والحل ان الايمان المقارن بعلامات التكذيب في حكم العدم ثالثا ان المصدق المقر بالاشهاديات التكذيب  
 لا يزول تصديقه ولا اقراره فجملة ما في حكم العدم تحكم والحل ان هذا ليس بالرأي والدليل لعقل ولكن الشارع جعل ايمانه كالمعذور  
 الله يفعل ما يشاء واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرح هو التصديق بما جاز به الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم  
 من عند الله تعالى ولم يذكر التوحيد لانه ما جاز به الرسول صلى الله عليه وسلم وكان الاحسن ان يذكره اهتماما به اي تصديق النبي صلى الله  
 عليه وسلم بالقلب قيد بانه لا زال العامة قد يسمون الاقرار تصديقا في جميع ما علم بالضرورة قيل راد بالضرورة ما يقابل الاستدلال فالضرورة كالسمع  
 من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم او المنقول عنه بالتواتر كالقرآن والصلوات الخمس وصوم رمضان وحرمه الخمر والزنا والاستدلال  
 وقيل راد بالضرورة الاشتهار بين الخاصة والعامة ضرورة ان كان الحكم او استدلالا او رد عليه ان يلزم عدم تكفير من ينكروا الحكم القطعي الغير المشهور بين  
 العامة كحد القذف وقد يجاب بتفسير الخاصة بالمجتهدين والعامة بسائر العلماء وكتب الشارح على هو امثرا الكتاب ان المراد بالضرورة اليقين  
 فلا يكفر بانكار الظني كالثابت بالاجتهاد او خبر الواحد بحيث به الضمير الاول للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم والثاني لما علم والجمعي بفتح الميم مصدر  
 مهي من جار من عند الله تعالى قيد بذلك لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قد يجتهد فيكون خطأ كما ذكره الاصوليون وكان النبي صلى الله  
 عليه وسلم يشار بالصحابة فيعلم يرح اليه هم يراجعون في ذلك ولما خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى بدر نزل على قرب مياها فقال بعض الصحابة  
 اوحى ام رايي فقال رايي قال تنزل على ابعدها مياها فلا يشرب العذ فقام ونزل ابعدها ولما حصر المدينة زادها الله شرا ارسى النبي صلى  
 الله عليه وسلم الى العذ بالصلم علم نصف ثمار المدينة فقال الانصار ان كان حيا سلمنا وان كان رايانا فلا نطيمهم الا السيف فلم يصالحهم امثال  
 كثيرة في الحديث ما حدثكم عز الله سبحانه فهو حق وما قلت فيه من قبل نفسي فانما انا بشر اخطى اصيب ذكره القاضي عياض اجمالا  
 مفعول مطلق للتصديق من غير لفظ فانه اي التصديق الاجمالي كاف في الخروج عن عمدة الايمان العهد بالضم ما يسأل الشخص عنه و  
 يؤخذ من دين او كفاية اوردية ويقال خروج عن العهد اذا اذاهوا لا يخط درجة عن الايمان التفصيلي اي في الاتصاف باصل الايمان اذ  
 لا شك في التفصيلي اكل على ما اختاره الشارح فيما بعد في المواقف الايمان التصديق للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فيما علم بحيث ضرورة  
 تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا ولا منافاة بين كلامه كلام الشارح فالشارح اراد ان اجمال كاف عند عدم العلم التفصيلي  
 لا يجب ان يعلم الجزئيات فيصدق بكل منها على حد وصاحب المواقف اذ ان ما علم تفصيلا وجب الايمان به فالمشرك تفرع على قوله  
 في جميع ما علم المصدق بوجوه الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللفظة وذلك لتصديق بوجوه الصانع وصفاته دون الشرح  
 لاختلاله بالتوحيد الذي هو اعظم ما جاز به الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فلم يوجد منه الايمان الشرعي واليه اشار بقوله تعالى وما يؤمن  
 اكثرهم بالله الالههم مشركون فان العرب كانت تنفق ان خالق السماء والارض وغيرها هو الله تعالى قال الله تعالى ولئن سألتم من  
 خلق السموات والارض ليقولن الله ولكنهم كانوا يعبدون الاصنام امالان لها شفاعة وامالان لها شركة في بعض الاشياء الى غير ذلك من  
 الظنون الفاسدة والاقرارية اي بما جاز به اي باللسان توضيح والا فالاقرار لا يكون اياه الا ان اي التصديق والاقرار ركنان للايمان  
 الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط واعترض عليه بوجهين احدهما ان اطفال المؤمنين مومنون اجماعا ولا تصديق لهم اجيب

بن الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي ويمكن ان يجاب بالشارع جعل الحاصل الذي لا يطرء عليه الضد في حكم الباقي وقد امن كل نسمة يوم  
 الميثاق فهم على هذا الايمان ما لم يطرء الكفر الفرق بين الجوابين ظاهر الثاني ان التصديق بالحكم يزول بعد ما نسخ كصدق تصديق الصحابة بان  
 القبلة بيت المقدس وان الحجر مباح فانه سقط بعد التحويل والتحريم اجيب بمنع سقوط فانهم بعد التحويل كانوا مصدقين بان القبلة قبل  
 النسخ هويت المقدس وبعده الكعبة والاقرار قد يجمل كما في حالة الاكراه فان المؤمن اذا اكره الكفار على الكفر او عده بالقتل او قطع  
 العضو جاز ان يتلفظ بكلمة الكفر فقد عاين ياسر الصحابي رضي الله عنه من اكره قريش فاق النبي صلى الله عليه وسلم بيكي فحصل النبي صلى الله عليه  
 وسلم بسخ عينية وقال ان ما دوافع كما ذكره الثعلبي ولنا في هذا الكلام نظر وهو ان ان اريد بالسقوط عدم الاستمرار في كل ان فالاقارسات  
 في اكثر الاوقات وسقوطه غير مختص بحال الاكراه وان اريد طويان الضد هو التكذيب بالقلب لا انكار باللسان فلا معنى للسؤال الا في  
 ولا للجواب عند المراد بان التصديق لا يجمل لسقوط هو ان التكذيب لا يجوز ولو مثل بالخوس بذلك الاكراه لكان احسن فان قيل  
 نقض على قوله لا يجمل لسقوط قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة عند اشتغال القلب بغيره قلنا التصديق باق في القلب  
 اعترض عليه بان التصديق ادراك والنوم ضد الادراك عند المتكلمين ولذا صرحوا بان الرؤيا خيال باطل واجيب اولاً بان مرادهم ان النوم  
 ضد الادراك للحادث فينفي الاضداد الادراك الباقي الذي كان حاصل في اليقظة وثانياً بان مرادهم ان النوم ضد الادراك بالسمع والبصر و  
 نحوها لا الادراك القلبي وثالثاً بان رسم تضادها مطلقاً فلا نسلم ان محل النوم هو محل الادراك كما هو مذهب الاستاذ ابي اسحق  
 الاسفرائيني واستدل هذا المجيب بقوله عليه السلام يتام عيني ولا يتام قلبي ولكن الحديث عليه كانه لدلالة على ان القلب محل النوم  
 في غيرك عليه السلام والذهول بالضم من باب علم وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة في العقل كما في حافظ القرآن فانه قد لا يستحضر الفاظ  
 مع حصولها في ذهنه وهو غير النسيان لان النسيان هو ولا للصوتة عن الذهن والنسي لا يحضر الا بكسب جديد والمذهول يحضر  
 بمجرد التفات الذهن اليه ذلك لان النسي غير حاصل في الذهن للمذهول حاصل فيه لكن الذهن غير ملتفت اليه انما هو عن حصوله  
 ولو سلم ان التصديق لا يبقى في النائم والغافل فالشارع جعل المحقق الموجود الذي يطرء ولم يعرض عليه ما يصادف في حكم الباقي حتى كان  
 المؤمن اسماً لمن امن اي صدق في الحال او في الماضي ولم يطرء عليه ما هو علامة التكذيب كما ان الاقرار يعني مرة ما لم يطرء عليه  
 الا نكار هذا الذي ذكره المصنف من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء فعلى هذا من صدق ولم يقرب فهو كافر  
 الا لغد من ضيق وقت او افة في اللسان وهو اختيار شمس الائمة اي فضيلة وذهب جمهور المحققين قيل ومنهم الامام الاعظم  
 رحمه الله ولكن المذكور في الفقه الاكبر هو المذهب الاول الا ان نسبة الرسالة اليه محل نظر فانها وجدت على نسخ مختلفة  
 لا يطابق بعضها بعضاً الا ان هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا من حرمه الدم والمال وصلوة  
 للغاظة عليه دفن في مقابر المسلمين وههنا مذهب ثالث وهو ان الاقرار ليس بركن الا عند الطلب فمن طلب منه الاقرار  
 فسكت من غير عند فهو كافر عند الله سبحانه لما ان التصديق بالقلب اراد ان لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه لم يقرب لسانه  
 فهو مؤمن عند الله سبحانه وان لم يكن مؤمناً في احكام الدنيا وهذا اذا لم يكن مباشراً للعلامات التكذيب والا فهو كافر



عند الله ايضا خلا فالبعضهم ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمناقض فبالعكس اي مؤمن عند الخلق كما فرغ عند الله تعالى وهذا  
اي كون الايمان هو التصديق فقط اختيار الشجر ابي منصور رحمه الله تعالى امام المتكلمين من الخفية والنصوص معا ضده اي مقوية  
لذلك لانها على ان القلب هو محل الايمان قال الله تعالى اولئك اشاروا الى الذين لا يجوز الكفار ولو كانوا اباؤهم وابناءهم او  
اخوانهم كتب اي اثبت الله سبحانه في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان  
فمن مبتدأ والخبر محذوف اي فعليهم غضب عذاب الا المكره الذي تصديقه باق وقال الله تعالى قالت الاعراب انما قلتم تمونا و  
لكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم لمانا فيه جازية وهما اعراب قد موالمدينة فاسلموا نفاقا للطمع في العطايات وههنا بحث  
من وجهين الاول انه يجوز ان يكون الايمان في الآيات عبارة عن التصديق الذي هو جزء الايمان تسمية للجزء باسم الكل الثاني انه  
يجوز ان يراد بها الايمان اللغوي اجيب بان الاصل في الكلام الحقيقة والتسمية باسم الكل مجاز وكذا المتبادر من لفظ الايمان في كلام  
الشارح هو الايمان الشرعي وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك عن ام سلمة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم  
كان يكثر فدعائه ان يقول اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك ثم قال امام احمد هذا الذي تعلم للائمة اي على ايمانك  
لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والايمان والاسلام واحد وقال عليه السلام لا سامة بالضم في اللغة الاسد وهو صواب عظيم لقد  
وكان ابوه زيد بن حارثة رجلا من بني كلب سبي صغيرا في الجاهلية فاشتراه حكيم بن حزام القرشي لعمة خديجة فلما تزوجها النبي  
صلى الله عليه وسلم وهبت زيدا منه فجاء ابوه وعمه يطلبانه فخيره النبي صلى الله عليه وسلم فاختر الصبيته الشريفة فاعتقه وهو زيد المذکور  
في سورة الاحزاب ولم يسم في القرآن احد من الصحابة غيره واتخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم مقام الابناء فكان الناس يقولون  
زيد بن محمد حتى نزلت ما كان محمد ابا احد من رجالكم وقوله ادعواهم اباؤهم وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحب زيدا واسامة حبسا  
شديدا حتى قال عمر بن الخطاب لابنه عبد الله ان زيدا كان احب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من ابيك وكان اسامة احب الى  
رسول الله صلى الله عليه وسلم الـ ولم منك سامة الترمذي حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه هلا بالفتح والتشديد  
حرف اذا دخل على الماضي افاد اللزم على ترك الفعل ومعنى الكلام بالفارسية چاره شكافتي دل سے راوزم بعض الناس از هلا  
في الحديث هل الاستفهامية زيد فيها الالف هذا من فلة العلم وتمام القصة كما في صحيح البخاري وسلم وغيرها اسامة انه قال  
بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على قوم من جهينة فحاربناهم وهزمناهم فكان رجل منهم لا يقصد قتل رجل من المسلمين الا قتل  
فلحقته انا ورجل من الانصار فلما اغشيناها قال لا اله الا الله فكف عن الانصاري وطعنته برمح حتى قتلت فلما قد منا بلغ ذلك  
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا اسامة اقلته بعد ما قال لا اله الا الله قلت يا رسول الله انما قالها خوفا من السلاح قال  
هلا شققت قلبه واورد على الاستدلال بانه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزاء الايمان اي هلا شققت وعلمت انتفاء  
الجزء الذي هو التصديق ليلزم منه انتفاء الايمان وايا هذا القيل اجيب بان قوله النصوص معا ضده لذلك اشار الى ان الايمان  
هو التصديق وازال اقرار شرط الاجراء الاحكام فالنصوص الاربعة الاول والخامس والثاني فاقولت اعلم ان مذهب الكرامية ان

الايمان هو الاقرار فقط والشاخص ذكر من دلائلهم بطريق الاعتراض على ما سبق من التحقيق الناطق بان الايمان هو  
 التصديق القلبي لفته وشرعا فالشبهة الاولى قولهم نعم الايمان في اللغة هو التصديق اعلمنا قولكم هذا لكن اهل اللغة لا يعرفون  
 من اى من التصديق او الايمان الا التصديق باللسان وقد حققتم ان الشرع لم ينقل الايمان من المعنى اللغوي بل انما  
 خصص متعلقه فلزمكم ان يكون الايمان الشرعي هو الاقرار لا فعل القلب والشبهة الثانية قولهم والنبى صلى الله عليه وسلم واصحابه  
 كانوا يتقنون يكفون من المؤمن بكلمة الشهادة ويجزمون بايمانهم من غير استفسار هو طلب الظهور عما في قلبه فثبت ان الايمان  
 فعل للسان لا القلب قلت لاخفاء في ان المعتبر عند اهل اللغة في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق  
 لمعنى وهذا بان يكون مهمل او وضع عطف على عدم معنى اخر غير التصديق القلبي كالرؤية مثلا لم يحكم جزاء لواحد من اهل  
 العرف واللفظ بالتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبى صلى الله عليه وسلم ومؤمن به هذا جواب عن الشبهة الاولى وحاصله انه لو  
 كان التصديق فعل للسان لزم ان يكون التلفظ بكلمة صدقت سواء كانت مهمل او موضوعة لمعنى اخر غير الادعان القلبي مصدق بحسب  
 اللغة ومؤمن بحسب الشرع واللازم باطل اجماعا فعلم ان التصديق الحقيقي ليس هو التلفظ بكلمة صدقت بل هو مدلول هذه  
 الكلمة فثبت ان اهل اللغة يعرفون للتصديق معنى سوى الاقرار وهو الادعان واعتراض عليه بان المعتبر عندهم ليس مجرد التلفظ  
 بل اللفظ الدال سواء وجد مدلوله او لم يوجد فعبارة لا معنى لا اعتبار دلالة اللفظ الدال بلا وجوب المدلول ولهذا اى لاجل  
 ان الايمان فعل القلب لا الاقرار فقط صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان وهذا يظهر ان يكون جوابا ثانيا ويجوز ان يكون  
 تأييدا للجواب الاول كما في الموافق قال الله تعالى ومن الناس من يقول امنابا لله وباليمين الاخرهم عبد الله بن ابي المنافق واصحابه  
 كانوا سكان المدينة فلما اسلم اهلها اسلموا خرفا من السيف وابطنوا الكفر وضبطهم بعضا لمفسرين ثلاثمائة رجل مائة وسبعين  
 امرأة وما هم بمؤمنين افر الضمير نظرا للفظ من جمع نظرا للمعناها وقال الله تعالى قالت الاعراب هم سكان بادية العرب هو جمع  
 لا واحد له من لفظه بل الواحد اعرابى والاية في بنى اسد قديم المدينة في سنة قحط واطهر والايمان ظمعا في الصدقات امناء لم  
 تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا دخلنا في السلم وهو الصلح وترك للحرب واما المقر باللسان وحده هذا شرع في الجواب عن الشبهة الثانية  
 كما في الموافق فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لفته او من عليه ان هذا مخالف لما تقدم من ان الايمان في اللغة تصديق بالقلب اجيب  
 بان هذه التسمية ليست من حيث اقراره بل من حيث دلالة اقراره على الادعان وذلك لان البشر لا يطلع على ضمير غيره وانما يحكم بوجود  
 المضمرات في غير استدلالات الاثار الصادقة عنه فمن اى رجلا يضرب عبدا ساءه غضبان لا من حيث الضرب لان الضرب ليس هو الغضب  
 بل لان الضرب دليل على حصول الغضب فيه ويجرى عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى وللحاصل  
 ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا يجزمون على المقر بالايمان الظاهر المنجى عن السيف لا بالايمان الحقيقي المنجى عن العذاب الا بدى و  
 نزاعنا في الثاني لا في الاول ان قلت لا حاجة في الجواب الى قوله فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لفته قلت ذكره لما حققه من عدم الفرق بين معض  
 الايمان لفته وشرعا الا بخصوص المتعلق في الثاني والنبى صلى الله عليه واله وسلم ومن بعده من السلف كما كانوا يجزمون بايمانهم من تكلم بكلمة

الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق هذا جواب ثان عن شبهة الثانية بطريق المعارضة نذل حكمهم بكفر المنافق علمانه لا يكفي في الايمان فعل  
 اللسان وايضا الاجماع منعقد هذا دليل اخر لرفع الكرامية كما في الواقف وزعم بعض المحققين ان عطف قوله النصوص معا ضد دفاع على  
 المصنف ومنعه في جعلهم الاقرار جزءا من الايمان وهذا هو اما اوله فلان هذا البحث منتخب من كلام صاحب الواقف وهذا  
 في كلامه رد على الكرامية واما ثانيا فلان المصنف ومنعه على ان الاقرار كمن يحتمل السقوط على ايمان من صدق بقلبه قصد الاقرار  
 باللسان ومنعه مانع من حرس هو عدم الفدا على التكلم من الفطرة اما الفقد لسبع الذي هوالة القلم واما الكافة في آيات التكلم ونحوه كصف  
 من مرض او خوف نفل فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كتم الشهادة قيل قد اجمعت سابقا وثني ههنا انه يقال تارة اشهد ان لا  
 اله الا الله وان محمدا رسول الله وتارة اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله وفيه نظر لان لم يثن الشهادة والظاهر انه  
 يسمى كلتين نظرا الى التعدد وكلمة نظرا الى شدة الاتصال بينهما على ما زعمت الكرامية ذكر بعض الفضلاء ان الكرامية قالوا من تكلم بالشهادتين  
 واضمرا لا ينكار يكون مؤمنا لكنه يستحق الخروج والنار اقول على هذا لا يكون النزاع معهم حقيقيا بل اجعا الى اطلاق لفظ المؤمن فقط و  
 ههنا فائدة جليلة هي ان لاهل القبلة في الايمان مذاهب اول ان التصديق وهو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعري واهل الامام ابى  
 منصور المازني وخر المدين الرزي والقاضي البيضاوي ومختار الشارح وجمهور المحققين والاقرار عندهم شرط لاجراء الاحكام الثاني  
 ان التصديق والاقرار وهو مذهب جمهور الفقهاء ومختار المعتمد واما هذا الاكظم ابى حنيفة الثالث ان التصديق والاقرار العمل من  
 اداء الامارات ولو مندوبة وترك المحظورات بحيث يكون ترك العمل كفر حتى فعل الصغيرة وترك المندوب وينسب الى المخوارج  
 الرابع كذلك الا ان ترك العمل يخرج عن الايمان ولا يدخل في الكفر فينسب الى القاضي عبد الجبار ابى الهذيل المعتزليين و  
 استبعد الشارح في شرح المقاصد هذين المذهبين وقال يخرج عن الايمان بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهب العاقل للحاكم  
 انه التصديق والاقرار والعمل من فعل الواجبات وترك المحرمات بحيث يكون ترك الواجب فعل الحرام مخرجا عن الايمان غير مدخل  
 في الكفر هو مذهب ابى علي الجبائي وابنه ابى هاشم السادس ان التصديق والاقرار العمل بحيث لا يكون ترك الطاعة مخرجا عن الايمان هو  
 مذهب اكثر السلف منهم مالك والشافعي واحمد السابع ان المعرفة وهو مذهب حنبل بن صفوان والمعرفة اقل درجة من التصديق  
 او اعم منها لانها قد تجامع العناد والا نكارا لثامن ان الاقرار فقط وهذا مذهب الكرامية التاسع ان الاقرار بشرط المعرفة بحيث يكون  
 الشرط خارجا عن الايمان كالوضوء للخارج عن حقيقة الصلوة وهو مذهب الرقاشي العاشر ان الاقرار بشرط التصديق للحاصل بالاختيار  
 والكسب هو مذهب القطان من اشاعرة هذا المخلص ما نقل عنهم على خلاف الناقلين في بعضها والله سبحانه اعلم ولما كان مذهب جمهور  
 المحدثين هم علماء الحديث فقط وقال الشافعي اذا رايت رجلا من علماء الحديث فكما رايت رجلا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 والمتكلمين سوى الاشاعرة وهم الخوارج والمعتزلة وهم غفيرة المخالف ان كان ضالا يسمى منكما والفقهاء سوى الحنفية وهم المالكية والشافعية  
 والحنابلة ان الايمان تصديق بالجنان بالفكر القلب سمي به لانه مستور والتركيب للستر كالجبن والحنين والجنة واقرار باللسان وعمل بالاركان  
 اي بالاعضاء لانها اركان البدن وقد يحكى عنهم ان الايمان هو العمل فقط بنا على ان العمل يعنى فعل القلب واللسان والجوارح اشار الى ان

ذلك بقوله فأما الأعمال أي الطاعات فهي شتر أيد في نفسها والإيمان لا يزيد ولا ينقص الظاهر أنه استدلال على خروج  
 الأعمال عن الإيمان بأنها تزيد وتنقص بخلاف الإيمان وهو مبني على ادعاء أن كون الإيمان لا يزيد ولا ينقص أمر ظاهر ثابت  
 فهنا مقامان قيل بالضم أي محل إقامة الدليل أو بالفتح أي محل قيام كالأول أن الأعمال غير اختلفت في الإيمان وهذا حق لما  
 مر من أن حقيقة الإيمان هو التصديق فقط ولا نقد ورد في الكتاب والسنة عطف الأعمال على الإيمان كقوله تعالى إن الذين  
 آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات مع القطر بالزلف يقتضي المغايرة قيل للجزء غير الكل فيجوز العطف على تقدير كون العمل جزء  
 الإيمان أيضا والجواب أن هذا تدقيق فلسفي أما أهل اللسان فلا يحكمون بتغايرها وعدم دخول المعطوف عطف على المغايرة و  
 يجوز العطف على مجزئ الباء في المعطوف عليه قيل عطف الخاص على العام شائع نحو من كان عدوا لله وملائكته ورسله مجرما  
 ميكال فإن الله عد للكافرين اجيب بان الأصل عدم الدخول إلا بما زاد فلا يترك الحقيقة إلا للضرورة وورد أيضا هذا دليل ثالث  
 جعل الإيمان شرط صحة الأعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه أي لا بطلان لعمله بل يجزي  
 به لعدم كفران العمل مشروط بالإيمان بدلالة أسلوب الكلام وقيل لأن الحال قيد للعامل وشرطه مع القطع بان المشروط لا يدخل  
 في الشرط لا متناع اشتراط الشيء بنفسه وذلك لأن العمل الصالح مشروط بالإيمان الذي هو مجموع التصديق والقرار والعمل فالعمل  
 مشروط بنفسه لأن جزئ الشرط شرط وقد ورد أيضا اثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال هذا دليل رابع كما في قوله تعالى وإن  
 طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحا بينهما على ما أمر في شرح قول المصنف الكبيرة لا يخرج العبد المؤمن من الإيمان مع لقطع  
 بانه لا يحقق الشيء بدو ركنه أي جزئه فلو كان العمل ركن الإيمان كان تاركه غير مؤمن ولا يخفى أن هذا الوجه الأربعة إنما  
 تقوم حجة على من يجعل لطاعات ركنها من حقيقة الإيمان بحيث أن تاركها لا يكون مؤمنا ضرورة استفاء الكل باستفاء الجزء كما  
 هو رأي المعتزلة والخوارج لا على من ذهب إلى انفاركن من الإيمان الكامل وهو الذي يكون صاحبه غير مستحق للعذاب بحيث  
 لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان وهو الذي يكون صاحبه ناجيا عن العذاب الأبدى كما هو مذهب الشافعي وأهل الحديث  
 وتحقيق هذا المقام از السلف وأهل الحديث جعلوا العمل جزء الإيمان واستدل بعضهم بحديث علي قال قال رسول الله صلى الله  
 تعالى عليه وسلم الإيمان عقد بالقلب اقرار باللسان وعمل بالأركان رواه ابن ماجه وفي صحته كلام وبالجمله هو مذهب جمع كثير من  
 الصحابة والتابعين لكن هو لا يصرح بان تارك العمل مؤمن وهذا مشكل لان استفاء الجزء يستلزم استفاء الكل وكان البخاري صاحب  
 الصحيح رحمه الله يبالغ في أن العمل من الإيمان حتى نال كتب الحديث عز الف وثمانين نفسا ولم يكتب إلا عن قول الإيمان قول وعمل  
 مع ذلك قال في قوله عليه الصلوة والسلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن لا يكون هذا مؤمنا تاما ولا يكون له نون الإيمان انتهى  
 وللعلماء في توجيه كلامهم وجهان الأول ما اختاره الشارح في مصنفاته وهو أن الإيمان يطلق على ما هو أساس النجاة عن العذاب  
 المخلد هو التصديق وحده أو مع الأقرار وعلى الكامل المنجى عن كل عذاب هو التصديق والأقرار والعمل فالأول مقابل الكفر الثاني  
 مقابل العصيان وأورد عليه أنه لا يبقى لهم نزاع مع المتكلمين حينئذ مع أن النزاع مشهور واجيب بان النزاع في أن الإيمان عند الإطلاق

ينصرف الى الاول عند المتكلمين الى الثاني عند اهل الحديث الثاني ملاحظه العلامة جلال الدين الداني وهوان المعتزلة جعلوا الاعمال جزءاً من حقيقة الايمان داخله في قوامه فيلزم من عدمها عدمها اما السلف فجعلوها جزءاً عرفية لا يلزم من عدمها عدمها كالشعر والظفر واليد و الرجل للانسان وكالاوراق والاعصان للشجرة ولا يلزم من انعدام هذه الاجزاء انعدام الانسان والشجرة فلفظ الايمان عندهم موضوع للقد المشترك بين التصديق وبينه وبين الاعمال كما ان المعتزلة في الشجرة المعينة في العرف هو القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يحكم بانعدام الايمان ما بقي التصديق كما لا يحكم بانعدام الشجرة ما بقي ساقها وقد سبقتمسكات المعتزلة على كون العمل جزءاً الايمان في شرح قول المصنف والكبير لا يخرج العبد المؤمن من الايمان المذكور هنالك تمسك على ان تركيب الكبيرة لا مؤمن ولا فاسق لكن الجمع يطلق على المتن مجازاً بل حقيقة عند قوم وخروج صاحب الكبيرة من الايمان كون العمل جزءاً الايمان متلاً زماناً باجتماعها فيما سبق هذا مستندك المقام الثاني ان حقيقة الايمان زاد لفظ الحقيقة تحملاً عن الايمان الكامل فانه لا خلاف في زيادته نقصانه لا يزيد بزيادة الطاعات ولا تنقص بالمعاصي اعلم ان العلماء اختلفوا في زيادة الايمان ونقصانه على اربعة مذاهب الاول مذهب كثير من السلف وهوانه يزيد وينقص بناء على ان العمل جزء منه وهو مروي عن عمر بن الخطاب على بن ابي طالب معاذ بن جبل عبد الله بن مسعود وابي الدرداء وعبد الله بن عباس عبد الله بن عمرو بن ابي هريرة وحذيفة وعائشة رضي الله عنهم ومن التابعين من بعدهم عمر ابن عبد العزيز وكعب بن الاشجار وعروة والشافعي واحمد بن حنبل مروي بعض المحدثين في ذلك احاديث فعز معاذ بن جبل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الايمان يزيد وينقص ولا يلحق ثاني وقال حسن بن علي قال الامام محمد بن ابي حنيفة في رفع حديثه وبالجملة مقالات الصحابة والسلف فيه كثيرة وفي الفرع خلاف الثاني مذهب الامام ابي حنيفة والمتكلمين من اهل السنة انه لا يزيد ولا ينقص بناء على انه التصديق اليقيني غير القابل للتفاوت وقد يروي فيه احاديث ولكن المحدثين اجمعوا على انها موضوعة كحديث ابي هريرة ان وفد ثقيف سألوا عن الايمان هل يزيد وينقص قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يكفر وينقصانه شرك قال البخاري من حدث به ضرب حبس ثم الامام الاعظم انما استدلال بان الاذعان لا يقبل للتفاوت فلا يلزم من بطلان الحديث بطلان مذهب الثالث مذهب القاضي عضد الدين وهوانه يزيد وينقص مع انه التصديق وهو يقول بان الظن يكفي تصديقاً ولو سلم ان التصديق هو اليقيني فلا نسلم ان اليقيني لا يقبل التفاوت وهو قول غريب مخالف للجمهور الرابع مذهب قوم انه يزيد وينقص بناء على ان الشخص مؤمن اجمالاً ثم يزيد تصديقه بالتفصيل ومن العجب ان بعضهم استدلال بما روي عن معاذ بن جبل انه كان يوثق المسلم من الكافر لا يوثق الكافر من المسلم ويقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الايمان يزيد ولا ينقص وخفي عليهم ان هذه الزيادة والنقصان معنى اخر على نحو قولهم الاسلام يعلم ولا يعلم كما يدل عليه كلام معاذ لما روي في بحث تعريف الايمان من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الحزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان لان الزائد والناقص هو الظن لا اليقيني حتى ان من حصل له حقيقة التصديق نسوا ما في بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا يتغير اصله لا يزيد بالطاعات ولا ينقص بالمعاصي وقد استدلال القائلون بالزيادة والنقصان بقوله تعالى هو الذي انزل السكينة في قلوب

المؤمنين ليزدادوا إيماناً وقوله تعالى وإذا نليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وقوله تعالى ويزداد الذين آمنوا إيماناً واجب بوجه الوجه الأول ما  
ذكرة بقوله والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة الإمام الأعظم إنهم أي الصحابة كانوا آمنوا في الجملة أي إيماناً  
إجمالياً وهذا تصديق الشارع في كل ما جاء به بحملته ثم يأتي أي كان يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص قال عبد  
ابن عباس أول ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم التوحيد فلما آمنوا بالله وحده أنزل الصلوة والزكاة ثم الحج ثم الجهاد فإزدادوا إيماناً مع  
إيمانهم كذا في الكشاف وحاصله أنه كان يزيد زيادة ما يجب به الإيمان وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم لأن الدين قد  
كامل وتم والوحى قد ختم وفيه نظره أن الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم فإن أحدنا لا يطلع على جميع  
الفرائض فقل بل يطلع على بعضها فيؤمن به ثم على بعض أخريه من به ولا إيمان يجب إجمالاً فيما علم وتفصيلاً فيما لم يعلم تفصيلاً  
جواب سؤال يرد على النظر وتقرير السؤال أن أحدنا إذا اعتقد أن النبي صلى الله عليه وسلم صادق في كل ما بلغه صراحة إيماناً مشتملاً على جميع  
الفرائض المنزلة فلا يمكن الزيادة عليه وتقرير الجواب أن المؤمن بالاجمال إذا علم بعد ذلك أن الصلوة فريضة والصيام فريضة وجب  
أن يؤمن بكل واحد تفصيلاً وهذا زيادة في الإيمان ولا يخفى في أن التفصيلي أزيد من الاجمالي لأن ما يتعلق به الاجمالي هو أحد  
وهو ما جاء به الشارع وما يتعلق به التفصيلي أمور كثيرة فالاجمالي تصديق واحد التفصيلي تصديقات بل أكمل المراد به الترتي  
في الزيادة والمبالغة فيها وقال بعضهم قوله أزيد ممنوع وقوله بل أكمل مسلم ولكن لا يفيد ذلك لأن الانتقال من الاجمالي إلى التفصيلي  
ليس زيادة في العلم بل كمال فيه والبحث في الزيادة لا في الكمال فيه بحث وما ذكر سابقاً في تعريف الإيمان من أن الاجمالي لا يخط عن  
درجة أي درجة التفصيلي فإما هو في الاتصاف باصل الإيمان وللساواة في اصل الإيمان لا يمنع التفاوت في الكمال كما ان تصاف جليلين  
بالشجاعة لا يمنع كون أحدهما أشجع وقيل جواب ثان عن الآيات والحجج إمام الحرمين وهو مع كونه شافعيًا يقول الإيمان لا يزيد  
لا ينقص أن الثبات والديموم على الإيمان هو التصديق زيادة عليه في كل ساعة أي كل أن وحاصله أنه يزيد زيادة الأزمان لما  
أنه عرض لأن التصديق علم والعلم من الأعراف لا يبقى إلا بتجدد الأمثال فإذا شاعرت على أن بقاء العرض محال وما يتوهم من بقاءه  
فإنما هو بقاءه في كل أن تجد مثله في هذا لأن وتحرير الجواب أنه ليس المراد بالزيادة في الآيات زيادة حقيقة التصديق في نفسه  
بل زيادة أعداده وهذا بالاستمرار عليه عدم الذم عنده فان الاستمرار يوجب تجدد الأمثال وحصول أعداد كثيرة من التصديق في  
كل وقت قال إمام الحرمين وهذا ينحل ما قيل من أنه لو لم يقبل الإيمان الزيادة والنقص لزم مساواة الأنبياء وغيرهم في الإيمان و  
وجه الاعتراض أن تصديق الأنبياء مستمر لعصمتهم عن الغفلة وتصديق غيرهم يقع على الفترات فإيمان الأنبياء أكثر وأزيد من إيمان  
غيرهم مع أن الإيمان في نفسه لا يقبل التفاوت وهذا كرجلين يملك أحدهما درهماً والأخر مائة ألف درهم مع مساوات الدائم فالحفظ  
هذا التوضيح فانه مهم ومن العجائب أن بعض أكابر المحشين زعم أن نقله شارح استدلال من القائلين بأن الإيمان يزيد و  
ينقص فاعترض عليه بان النزاع في زيادة حقيقة الإيمان لا في زيادة أعداده وفيه نظره أن حصول مثل بعد انعدام الشيء لا يكون  
من الزيادة من بيان الشيء في شيء كما في سواد الجسم مثلاً فان بقاءه إنما هو بتجدد الأمثال مع أنه لا يشتد لسواد ساعة فساعة وعندنا

في هذا النظر نظرا لان التصديقات المتجددة وان كانت منصرفة بحسب جودها الخارجي لكنها حسنة باقية في الحكم الشرعي وهكذا حال  
 سائر الحسنات والسيئات فانها اعراض تنعدم وتجدد ومع هذا توصف بالقلبة والكثرة شرعا بل عرفا فيقال مكارم زيد اكثر من مكارم عمر  
 فالقياس على سواد الجسم فاسد لان كلامنا في امر شرعي لا في بحث فلسفي وقيل جواب ثالث عن الايات المراد في الايات زيادة ثمرة  
 اي ثمرة الايمان من رقة القلب صفاته والقرب الى الحق سبحانه واشراق نوره عطف على الثمرة او الزيادة والاشراق درخشيدن وضائه  
 هو اوكد من النور كما علم من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا في القلب فانه اي ما ذكر من الثمرة والنور يزيد بالاعمال  
 اعلاصا للحمية وينقص بالمعاصي والحاصل ان الايات ما اولت وليس المراد منها زيادة التصديق بل زيادة ثمرة وهما جواب ابع وهوان  
 المراد بالايمان في الايات هو الكامل الذي يكون الاعمال داخله فيه لا التصديق فقط واك اول قابل للزيادة والنقص اجماعا والكلام في  
 الثاني ومن ذهب الى ان الاعمال جزء من الايمان وهم المحدثون والمعتزلة والخوارج فقبول الضمير للايمان والعاقد الى الموصول محذوف  
 اي عنده ويحتمل ان يكون الضمير للموصول والقبول بالمعنى المقابل للاكثار الزيادة والنقصان ظاهر لهذا قيل ان هذه المسئلة اي  
 مسئلة زيادة الايمان ونقصانه وعددها فرع مسئلة كون الطاعات جزء من الايمان القائل هو الامام الرزي وجماعة من المتكلمين و  
 ملخص كلامهم ان النزاع لفظي لانه فرع تفسير الايمان فان قلنا الايمان هو التصديق فلا يقبل التفاوت لان الواجب هو اليقين والتفاوت  
 انما هو في الظن وان قلنا الاعمال داخله فيه فهو يقبل انتهى وقال بعض المحققين هو القاضي عضد الدين صاحب المواقف ذكره في المواقف  
 ورسالة الايمان لان سلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان كما زعم الجمهور بل يتفاوت قوة وضعفا اعترض عليه بان الزيادة و  
 النقصان غير القوة والضعف اذا كان يستعملان في الكليات والاختياران في الكيفيات فالكلام غير مرتبط واجيب بان الضمير في  
 يتفاوت راجع الى الزيادة والنقصان وقد يجاب بان التفاوت قوة وضعفا مازالت التفاوت زيادة ونقصانا في الكم ولجا بعضهم  
 بان المراد بالزيادة والنقصان في التصديق هو القوة والضعف لان كيف فلا يقبل القسمة ولا الزيادة والنقصان بالمعنى المستعمل  
 في الكم فالمعنى لان سلم ان حقيقة التصديق لا يقبل القوة والضعف بل يتفاوت قوة وضعفا واقول جميع الاجوبة هي منشوة الغفلة  
 عن كلام القاضي ولحق انه اراد ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بحسب كمية ما يصدق به الكيف يقبلها تعال المعروضه الاثر  
 ان بياض ثوبين اكثر من بياض ثوب ثم اضرب عن هذا وانتقل الى ما هو ابلغ منه فقال بل التصديق يتفاوت في نفسه مع قطع  
 النظر عن كمية المصدق فافهم ولا تحبط للقطع بان تصديق احد الامم ليس كصديق النبي صلى الله عليه وسلم والقاضي يدعي  
 الاجماع عليه يؤيد ما في صحيح البخاري عن عبد الله بن ابي مليكة قال ادركت ثلاثين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ما منهم  
 احد يقول انه على ايمان جبريل وميكائيل بل تدوى الطبراني في الاوسط حديثا نفوعا بمعنى ما قال عبد الله ولكن الجمهور على ان  
 التفاوت ليس في نفس التصديق بل فيما سواها من الكمالات المرتبة على التصديق ولذا قال ابو مطيع ايمان اهل السماء والارض  
 واحد لا يزيد ولا ينقص ويحكى هذا عن امامنا الاعظم ايضا ولذا قال ابراهيم خليل الرحمن عليه السلام ولكن ليظمن تلبى قال الله  
 تعالى واذا قال ابراهيم رب ارفني كيف تحي الموتى قال اوم تؤمن قال بلى ولكن ليظمن تلبى قال فخذ اربعة من اليبس فصرهن اليك

ثم اجعل على كل جبل منهم جزء ثم ادعهم يا تينك سعيار هذا دليل ثانٍ تقريره ان ابراهيم عليه السلام طلب زيادة التصديق بالبعث بعد حصول التصديق به ولا يجوز ان يطلب التصديق لانه كان مؤمنا قبل ذلك بل نبيا رسلا ولا يجوز الكفر على الانبياء باجماع اهل السنة واما القائلون بان الايمان هو اليقين الذي لا مزيد عليه اذ ما تحت كفر فلهم في الآية اقراريل الاول بان اليقين الاستدلال في ان كان بحيث لا مزيد عليه لكنه لا مزعوم من عرض الوسواس بخلاف اليقين للحسي الثاني انه اوحى اليه اني اتخذ تخليلا و علامته اني احبى بدعاءه الموتى فاراد ابراهيم عليه السلام ان يعلم انه هو ام لا ليسكن قلبه عز الا انتظار هذا يحكى عن جعفر الصادق رضي الله عنه الثالث انه اراد ان يعرف منزلته وقدره عند الله سبحانه فيطمئن بازاله تعالى لم ير سواله لو كان عن امر عظيم الرابع انه المراد بقلبه جلا من اجابته هذا منقول عن الامام ابن فورك ولا يخفى بعد الخامس ان سوال على طريقه الاكاديب المقصود رب اقدنى على احياء الموتى ليطمئن قلبي عن هذه الامنية السادسة ان لما احتج على المشركين بان الله يحيى ويميت استدل الا اسراد ان يخبر عليهم عيانا فطلب ذلك لزامهم حتى يطمئن قلبه بل فحاشهم فاحفظ هذه الوجوه فانها غريبة واعلم ان الشارح لم يتوقف النقل قد افاد القاضي ان التصديق يزيد ينقص بحسب الذات وبحسب المتعلق اما بحسب الذات فلانه من الكيفيات النفسانية المتفاوتة في القوة والضعف هذا بوجهين احدهما ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال لنقيض كاف في الايمان ايمان العوام من هذا القبيل ثانياه الرسم انه لا بد من اليقين فلا نسلم ان اليقين لا يقبل الشك والضعف واما بحسب المتعلق فلان الايمان الاجمالي كاف في الخروج عن الكفر لكن كل اطلع المكلف على فرد من افراد ما جاز به الرسول وجب عليه التصديق به هذا تصديق مغاير للاجمالي السابق فيزداد اجزاء الايمان بزيادة متعلقاته وبقي منها اى في بحث حقيقة الايمان بحث اخر وذلك لان اقوال اهل القبلة في الايمان راجعة الخمسة احد هانها التصديق ثانياه ان التصديق والاقرار وهما اهل السنة ثالثا انه التصديق والاقرار والعمل وهو اهل الحديث والمعتزلة رابعها انه الاقرار وهو للكرامية خامسها انه المعرفة وهو للقدية وقد وقع الفراغ عن البحث في المذاهب الاربعة الاول وبقي البحث مع القدية وهو ان بعض القدية يكون الدال ونفحة فرقة من المبتدعة سميت لانهم ينسبون الافعال الى قدة العباد اولا وهم ينكرون القداى تقديرا للحق سبحانه الامور في الازل ذهب الى ان الايمان هو المعرفة اى معرفة الله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم واطبق اى اجمع علما وانا على فسادها لان اهل الكتاب اى اليهود والنصارى كانوا يعرفون نبرة محمد صلى الله عليه واله وسلم كما كانوا يعرفون اباهم اقتباس من قوله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون اباؤهم وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم مذكور في الكتب السابقة باسمائه ووصافه شاملة تشكل اعضاءه وتولده بمكة وهجرة الى المدينة بل مع اسماء اصحابه كيفية خلافهم بعدة وكانوا ينتظرون خروجه بل انما توطن اسلاف اليه من المدينة ليدركوا سعادة التوطن بمهاجرة فلما بعث كفرا به حسدا ومن غرائب ذلك ان عمر بن الخطاب قال لعبد الله بن سلام وكان يهوديا قد اسلم هل تعرفه كما تعرف ابنك قال انا اشد معرفة بمحمد صلى الله عليه وسلم فاني لا اشك اننا المنعوت في كتابنا واما ابني فلا ادري ما فعلت امه فقال عمر ففك الله يا ابن سلام من اهل الثعلبي مع القطع بكفرهم لعدم التصديق وكان من الكفار عطف على قوله لان



اهل الكتاب من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا كالكفار قريش كانوا يقولون فيما بينهم ان محمد صلى الله عليه وآله وسلم  
 على الحق ويستكبرون عن اتباعه قال الله تعالى ومحمد واهل بيته واصحابه اجمعين امنوا بآيات الله وصدقوا بما نزلنا من ربهم وقد استيقنتها  
 انفسهم اى للحال انهم علموا باليقين انها حق ظلما علة للحجج اى ظلما على انفسهم او على بنى اسرائيل لان موسى عليه السلام قال  
 لفرعون ارسل معنا بنى اسرائيل ولا تقذبهم اوبالآيات لعدم ادانهم حقها وعلوا اى تكبرا وقيام الرشد على القديته بهذا القدر ثم شرع  
 في تحقيق الفرق بقوله فلا بد من الفرق بين معرفة الاحكام الشرعية وللمراد بالحكم النسبة للحكمة واستيقنتها وبين التصديق بها  
 واعتقادها ليصح كون الثاني اى التصديق والاعتقاد ايمانا دون اكدل اى المعرفة والاستيقان وفي هذا المقام عندنا بحث وهو ان  
 اليهود والفرعون كانوا ينكرون باللسان عليهم من امارات التكذيب ما لا يحصى فيحتمل ان يكون للحكم بكفرهم لهذا المقصود منهم  
 واستيقانهم عن رجة التصديق كالحكم بكفر للصدق المقر اذ اباشر امارات التكذيب فالرشد على القديته غير تام والحاجة الى الفرق غير  
 واقعة نعم لو ذكرتم من يعرف النبوة ويستيقنها ولا يباشرها لانكار امارات التكذيب مع هذا حكم الشارع بكفره لزم الزام القديته مست  
 للحاجة الى الفرق ولكن اثباته غير اللهم الا ان يدعى هذا في ابي طالب او يقال قد عرف من تواعد الشارع كفر العارف المستيقن بلا تصد  
 فافهم والمذكور في كلام بعض المشائخ لبيان الفرق ان التصديق عبارة عن ربط القلب اى عقدة على صلة للربط ما علم من صلة  
 علم او بيان لما اخبارا المخبر اى جعل للقلب اخذ الله بالقبول وكفه عن ان ينكروا وهو اى التصديق بمعنى الربط ام كسبي اى حاصل  
 بالكسب يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه مع انه لا ثواب على ما لا يدخل فيه للكسب الاختيار كما ان العقاب ويجعل اس  
 العبادات مع القطع بان العبادات مكسوبة واكالم يامر بها الشارع بخلاف المعرفة فانها بما تحصل بالكسب كمن تم بصيرة على جسم  
 فحصل له معرفة انه جدار او حجر فالحاصل ان التصديق الايماني كسبي اختياري واما المعرفة والاستيقان فاما كان يقع في قلب  
 الكفار من غير اختيارهم وكسبهم فلا يكون ايمانا واعترض عليه بان علم الملايكة والانبيا بما ارادى اليهم ضروري فيركسبي فيلزم ان لا  
 يكون تصديقا واما واجب او لا يمنع كونه ضروريا وثانيا بانهم مكلفون بان يحصلوا ثانيا بالكسب كما انا في الشارح في التهذيب  
 وهذا يوافق ما ذكر بعض المحققين يريد ان حاصل كلام بعض المشائخ وبعض المحققين واحد من ان التصديق هو ان تنسب  
 باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك اع نسبة الصدق اليه في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة والى  
 هذا انتهى بيان الفرق ثم اعترض الشارح عليه قال وهذا اى كون التصديق اختياريا مشكلا لان التصديق من اقسام العلم لما صرح  
 المحققون منهم الشارح بان التصديق الايماني هو التصديق النطقي الذي هو احد قسمي العلم وهو اى العلم من الكيفيات النفسانية  
 واذ لا فعلا لاختيارية الكيفية نوع من العرض سمي بها لانه يسئل عنه كيف وهو اقسام فمنها الكيفية النفسانية اى القائمة بما لا ينصر  
 اى وح كالحب والقدرة والعلم والارادة والغم والفرح والفعل نوع اخر من العرض وقد تقرر ان انواع العرض متباينة لا يصدق بعضها  
 على بعض فكون الكيفيات النفسانية فعلا محال لا ناشئ في الاستدلال على ان التصديق ليس باختيارى ولو كان حاصله بالكسب  
 اعاقمة البرهان اذ تصورنا النسبة بين شيئين كالعلم والحديث وشكلنا في انها بالاثبات او النفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذ

يحصل لنا بالبرهان هو الأذعان والقبول لتلك النسبة وقد اجمع العقلاء على ان العلم الحاصل بالبرهان ليس في اختيار العبد ان كان إقامة البرهان باختياره كما ان الرؤية بالبصر ليس في اختيار العبد ان كان فتح العين ونحوها باختياره وتفصيل الكلام انهم اختلفوا فقال الشيخ ابو الحسن الأشعري جرى العادة فلا هيبة بايجاد هذا العلم عقب البرهان كما يجاد لأخراق عقب مماسته الناظر قال الامام الرازي كثير من الأشاعرة ان العلم بالنتيجة واجب الحصول عقلا للبرهان فان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث استحتم ان يعلم ان العالم حادث وقال المعتزلة هذا العلم متولد من البرهان ومعنى التوليد ان يجب الفعل فعلا آخر بلا اختيار الفاعل كالقتل بالسهم المرى فان الرامي تدبىرت قبل وصوله قال الفلاسفة البرهان يجعل الذهن مستعدا لفيضان العلم من الواهب الفيض فيضانا واجبا لا يتخلف فكله الكل متفقت على ان العلم الحاصل بالبرهان اضطرارى غير اختياري ثم لما ثبت ان الحاصل بالبرهان هو الأذعان ثبت ان الأذعان ليس من الأفعال الاختيارية وهو المطلب انما اظننا لان هذا المقام يشتب على بعض النظائر وهو الأذعان معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع اشارة الى جواب لما تدبىرت من ان التصديق والحكم والاثبات والايقاع الفاظ على اسمها فعل اختياري وحاصل الجواب انه لا عبرة بالاسم بل بالمسمى هو الكيفية المعبر عنها بالأذعان القبول نعم شرع في الجواب عن الاشكال تحصيل تلك الكيفية المسماة بالأذعان والتصديق يكون بالاختيار في مباشرة الحساب المتعلق بالاختيار والاسباب والترتيبات بين المعدل الأصغر الأوسط والكبير والصغرى والكبرى وصرف النظر اى جعل القوة العاقلة مصرفة الى تحصيلها ورفع الموانع من الشوائب ونحو ذلك كراية الشرط المذكورة في انتاج كل شكل من الاشياء وحاصل الجواب انه ليس المراد بكون التصديق اختياريا ان يكون من نوع العرض المسمى بمقولة الفعل بل ان يكون طريقه كسبه فعلا اختياريا وهذا لا ينافى كون المكسوب من مقولة الكيف كالتصديق الحاصل من ترتيب المقدمات كما انه لا ينافى كون المكسوب من مقولة الوضع كالقيام والفقود او من مقولة الأفعال كالنسخ والتبريد وهذا الاعتبار اى باعتبار ان طريق كسب الايمان فعل اختياري يقع التكليف بالايمان اشارة الى دفع ما قيل من انه لو كان التصديق كيفما يصح التكليف اذ الشارع لا يكلف الا بالفعل الاختياري وتوضيح لدفع ما افاده شارح في رسالة الايمان من انه ليس المراد بكون الماصوبه اختياريا و مقدرا ان يكون في نفسه من مقولة الفعل كما توهم بل ان يقدر المكلف على تحصيله وكثير من اجابات الشرع كذلك كالقيام والركوع الجود فهى من مقولة الواضع ولكن امر العبد بها لا قادر على تحصيلها وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا والى ههنا انتهى الجواب قد اجاب بعضهم عن الاشكال بان الكيف هو التصديق المنطقي لانه قسم من العلم واما التصديق الايماني ففعله لا كيف قد د عليه شارح في كتبه واختار ان التصديق المنطقي والايماني واللغوي احد لا تكفى المعرفة في تحصيل التصديق ولذا قالوا من نعم في قلبه صدق النبي صلى الله عليه وسلم بلا اختيار لم يكن ذلك ايمانا بل يكلف بكسبه حتى يتحقق التصديق لانها اى المعرفة قد تكون بد ذلك اى بدون الكسب او عليه انه يلزم ان يكون تصديقا للملائكة والانبيا بما اوحى اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم وما وقع في قلوبهم من مشاهدة المعجزة خارجا عن الايمان واجاب شارح عنى في بعض مؤلفاته بالتزام احد امرين اما ان كسبي واما انهم مكلفون بتحصيله ثانيا بالكسب ثم لما حقق شارح الفرق بين المعرفة واليقين وبين التصديق بان الاول قد يكون

بلا اختيار فلا عبرة به في الايمان كان لسائل ان يقول يلزم على هذا ان يكون المعرفة واليقين مع الاختيار ايمانا والحال انكم انكرتم على من  
يقول الايمان هو المعرفة فاجاب عنه بقوله نعم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بلا اختيار تصديقا ولا باس بذلك لانه لا يحصل  
المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بـ كـ و يـ دـ وليس الايمان والتصديق سوى ذلك حاصل للجواب ان هذا لا يلزم لكن لا يضرنا فان  
الاختيار يجعل المعرفة تصديقا وانما انكرنا على القديية الكفارهم بالمعرفة فقط بلا اشتراط الاختيار وحصوله للكفار المعاندين المشركين  
منع بل الحاصل لهم هو المعرفة الاضطرارية فلذا لم تعد ايمانا الى ههنا انتهى بيان الفرق بين المعرفة الحاصلة للكفار والتصديق الحاصل  
للمؤمنين وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم اى ثباتهم على العناد والاستكبار وعلى ما هو من علامات  
التكذيب والانكار هذا فرق ثان شرعى بين معرفة المعاندين وتصديق المؤمنين وحاصله اننا لسنا انكار فرق بين المعرفة واليقين  
والتصديق وان التصديق كان حاصله لولا المعاندين فنقول انما كفره لانه لا عبرة بالتصديق المقارن بعلامات التكذيب لما قد علم  
من الشرع ان المؤمن المصلى الصائم اذا انكر باللسان شيئا من ضرريات الدين كفر ولو كان تصديقه باقيا وهذا الجواب ارجوز من الاول  
واحسن ههنا مسائل ضرورية الاولى قد ظهر لك ان الايمان لا يخرج عن التصديق والاقرار بالعمل باجماع الكل وانها صادرة عن  
العبد باختياره فالايماز حادث مخلوق والله سبحانه والعجب من بعض المنسوين الى الفقه حيث زعموا ان الايمان غير مخلوق وان القائل  
بخلفه كافر وان الامام الاعظم قدس سره قائل بكفره حاشاه عن هذا وان البخارى امام المحدثين نفى من بخار القول بخلفه ذكره في  
هذا المقام كلمات ركيكة ظاهرة بالطلان فمنها استدلالهم اولا بان الايمان لا الا الله محمد رسول الله وهو في القرآن والقران غير  
مخلوق وثانيا بان الايمان من هداية الله تعالى وهدايته غير مخلوقة ومنها قول بعضهم ان نصف الايمان غير مخلوق وهو الا  
الله ونصفه مخلوق وهو محمد رسول الله ومنها قول بعضهم من قال بخلق الايمان فهو كافر من قال بانه غير مخلوق فهو مبتدع  
وبالجملته هذا من مضات ترك علم الكلام الطوائف حول الالفاظ وعدم تحقيق المعاني وكان الواجب عليهم تنزيه كتب الفقه عن هذه الخرافات  
الثانية ايمان الياس غير مقبول وهو ايمان الكافر عند الموت اذا انكشف احوال الآخرة عليه وهذا باجماع اهل السنة الا ان بعضهم  
على انه لو سمع نليس من ايمان الياس استدلال الامام ابو منصور الماتريدى بان الثواب على الايمان هو بمقابلة اتعاب الفكر والاستدلال  
والاستدلال حينئذ لا ينكشف البدهي وفيه نظر والمعول على النصوص واختلف في توبة الفاسق عند الياس ففي الفتاوى للحنفية  
الصحيح انها تقبل والامام الرازي والمجته على انها لا تقبل لقوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضروا حسرتهم  
الموت قال انى تبت الآن وفي الحديث يقبل توبة العبد ما لم يعرغ اخرجه الترمذى للحاكم الثالثة اختلف في ايمان المقلد وهو  
الذى يؤمن اتباعا لمن يحسن الظن به من غير استدلال فقال مالك ولا وزاعى وابو حنيفة صحيح وقال الامام الحلبي جماعة غير صحيح  
وعن الاشعري فيه وايتان ودعم المعتزلة انه لا بد ان يتمكن في كل مسألة من العقائد على اقامة الدليل ودفع شبهات الخصم وهذا  
تكليف بما لا يطاق وحاكم بعض العلماء فقال يجب الايمان بالاستدلال على العاقل لا على العوام ثم اعلم انه لا يجب ان يكون الاستدلال  
على نجر المنطق والكلام بل من رآى مصنوعا عجيبا فقال سبحان الله فهو مستدل في التوحيد والايمان والاشهاد واخذ اى كل

مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن خلا لبعض علماء الحديث فانهم ذهبوا الى ان الايمان هو التصديق والاقرار والاسلام اذ الطاعات من التصديق والاقرار والصلوة والصوم وغيرها والتحرز عن المنهيات لكل مسلم مؤمن ليس كل مؤمن مسلماً لان الاسلام هو الخضوع بضمين فروتنى كردن والا نقياد متابعت كردن وهو في الاصل شديد شدة يقال فآفة فانقاد بمعنى قبول الاحكام والاذعان في تفسير الخضوع و الا نقياد بالقبول والاذعان نظر فان دعوى لا بد لها من حجة والظاهر ان الا نقياد اذ اما الاحكام الا اذعان لها فقط وذلك اي القبول والاذعان حقيقة التصديق على ما مر في بحث تفسير الايمان وقد تقرر ان التصديق هو الايمان اقلت هذا تصريح بترادف الا سلام والايان والتخار كما سيحققه انهما متساويان بلا ترادف اجيب اولابان المعنى وذلك يتلزم حقيقة التصديق وثانياً بان

ويؤيد اى الاتحاد قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من قوم لوط عليه السلام من المؤمنين بيان لمن فما وجدنا فيها غير بيت واحد من المسلمين وهم لوط واهله ولخص هذه القصة ان تحقق سبحانه ارسى لوط عليه السلام الى سبع مدن من الكفار فكد بوبه فارسل الله تعالى اليه الملائكة في صورة البشر فامرهم ان يخرجوا باهله من مدنتهم لان العذاب لا ينزل على القوم ما دام النبي فيهم فخرج لوط مع اهله وقت السحر فحمل جبريل عليه السلام مدنتهم ثم ضربها في الارض مقلوبة في الآية مذمومة لاهل القرى حيث مكث فيهم النبي مدية يدعوم فلم يؤمنوا به حتى لم يوجد فيهم بيت من المسلمين وتقرير الاستدلال بالآية على وجهين احدهما ان معناها لم نجد في القرى احداً من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين والاصل في الاستثناء والاتصال ولا يجوز حمل غير على الصفة لان قولك ما وجدنا بيتاً غير بيت من المسلمين يتلزم الكذب لكثرة البيوت في قراهم ولا بد من تقدير اهل لان الظاهر ان كلمة من بيانية ويجب ان يكون المبين والمبين من جنس واحد وادخر عليه الاستثناء لا يتلزم اتحاد المستثنى والمستثنى منه بل يجوز ان يكون الاول اعم كقولك اخرجنا العلماء فلم نجد الا النخلة الثانية ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا اخرجنا الفواصل فالمعنى ما وجدنا من المسلمين غير بيت ولا شك ان الحكم كان باخراج المؤمنين لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فلو كان المسلم اعم اذ اخص لم يصح قوله ما وجدنا من المسلمين غير بيت لعدم كون الحكم بالاجزاء وعدم الوجودان على جنس واحد اذ على الوجهين انهما لا يقتضيان الاصدق المؤمن والمسلم على ال لوط وهو لا يتلزم اتحادها لجواز صدق الامور المختلفة على ذات واحدة كالراكب الكاتب على زيد اقول لضعف الاستدلال قال شارح وتبين ان جعله مؤيداً لوجه و بالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن اشارة الى دليل اخر على الاتحاد وعندنا فيه بحث لان عدم الصحة ليس مسلماً هذا لعدم ولا تايناً دليل وقد صرح هو كما بان المصدر القاصى مؤمن وليس بمسلم ولا فعنى بوجدت ما سوى هذا اي عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو المسمى بالتساوى وليس المدعى الترادف وهو اتحادهما بحسب المفهوم كما ذهب اليه قوم فصعب عليهم اثبات الترادف وذكر بعضهم ان قد ما المشاخر يطلقوا الترادف ويريدون به التساوى كما ان صاحب التنصير ذكر ان الايمان والاسلام مترادفان ثم ذكر لكل منهما مفرق ما على حد وظاهر كلام المشاخر انهم ارادوا بالاتحاد عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر والاتحاد بحسب المفهوم تايد لقوله لا نفى بوجدت ما سوى هذا

فاشارة الى دفع سوال وهو ان قولهم باتحاد الايمان والاسلام قول بترادفها ووجه الدفع انهم ارادوا بالاتحاد نفى المغايرة المصطلحة  
 عند المتكلمين فان الغيرين عندهم ما ينفك احدهما عن الاخر كما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله  
 تعالى فيما اخبر به من او امره ونواهيته جمع الامر والنهي على خلاف القياس اذ جمع امره وناهيته بتاويل الآية او بتارة النقل او جمع امره  
 ناهي فان جمع الفاعل من غير ذوى العلم يحسن على فواعل ووصف النص بالامر والنهي مجاز شائع ومن بيان لما اخبر به واوحى عليه  
 ان الامر والنهي انشاء ضد الاخبار فكيف يصح بيانها بما اجيب بوجود احد هاتين معني الاخبار هو الاشارة الى ان الامر بالنهي في حكم  
 الاخبار بانه واجب كذا النهي في حكم الاخبار بانه حرام ثالثها ان المراد بالامر والنواهي لما مر من ات والمنهيات وقد خبر بان هذا واجب  
 هذا حرام وفيه ان التصريح بالتركيب الخبري قليل جدا وبالتاويل يؤل الى الجواب الثاني والاسلام هو الانقياد والخضوع  
 لا الوهية بضممتين وكسر الهاء وتشديد الياء وذا اي الخضوع والانقياد لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي اى التصديق بحقيقتها  
 فالايان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغيران لان التغير عند الاشارة فرع الانفكاك ثم الاظهار ان يقول وجوب ابدل قوله حكما  
 ليتفرع عليه نفى التغير ولكن لما كان انفكاكهما حكما من لوازم انفكاكهما وجوب اقام اللزوم مقام المنزوم ومن اثبت التغير يقال  
 ما حكم من امن ولم يعلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للاخر ظهر بطلان قوله انتهى كلام الكفاية اذ  
 المعلوم من الشرع ان حكمهما واحد في الدنيا والاخرة وان لم يثبت ظهر معجزة عن اثبات عوايه ولم يذكر هذه الشرطية لظهورها وقم  
 في بعض النسخ فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للاخر فيها والاظهار بطلان قوله معنى قوله فيها لم جبا هذه الحالة اى ثبت مطلوبه  
 وكثيرا ما يحذف لدلالة الكلام عليه ثم ان حاصل النسختين واحد لكن لا بد من تقدير كلام بعد الشرطية الاولى وهو استثناء نقيض  
 المقدم لينتج نقيض التالي اى لكنه لا يثبت حكما كذلك فلا يثبت مطلوبه فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب انما هم سكان البادية  
 من العرب ليس له واحد من لفظ نزلت في نفر من بني اسد قدموا المدينة في زمن نخط فكلوا بالشهادتين على سبيل النفاق طعنا  
 في العقيات وكانوا يمينون على النبي صلى الله عليه وسلم يقولون ها جونا اليك بعيالنا ولم نحاربك كما حاربك العرب فلم تؤمنوا ولكن قولوا  
 اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان فنثبت التغير بينهما قلنا المراد من عدم التغير ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون  
 الايمان وهو في الآية لغوي بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن فالحاصل ان كلامنا في الاسلام الشرعي وللذكون في الآية  
 الاسلام اللغوي وهو الانقياد الظاهري فالعنى قل لم يوجد منكم التصديق الباطني بل الانقياد الظاهري للطمع اذ قلت الاسلام  
 في اللغة الانقياد مطلقا فكيف فسره بالظاهر المخالف للباطن قلت بقريظة السياق واسلوب الآية بمنزلة التلقظ بكلمة الشهادة  
 من غير تصديق في باب الايمان يريد ان الانقياد الظاهر من غير الانقياد الباطن لا يسمى اسلاما في الشرع كما ان التصديق تولاها  
 بلا تصديق باطن لا يسمى ايمانا في الشرع واجيب عن الآية بوجهين اخرين احدهما ان الاسلام في الآية مشتق من السلم وهو الصلح  
 ضد الحرب ثانيها انها لا تصرح بتحقيق الاسلام بدون الايمان بل تحقق القول بالاسلام بدونه وهو لا يستلزم تحقق مسماه في نفس الامر  
 فان قيل قوله عليه السلام في الحديث المشهور بحديث جبريل وهو صرعى عن عمر بن الخطاب قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله

عليه السلام ذات يوم اذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه اثر السفر ولا يعرف منا احد حتى جلس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا محمد اخبرني عن الاسلام قال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان فيؤد علي من ثاله لا يجوز ان يقال جاء رمضان بل شهر رمضان لانه من اسماء الله تعالى وقد انكر الامام النووي كونه اسما الهيا ونجح البيت الاستطاعت اليه سبيلا وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن السبيل فقال الزاد والراحلة سراه للحاكم عن انس واجمعوا على ان امن الطريق من الاستطاعة واختلف في البحر والصحيح الوجوب اذا غلب سلامة السفن وتمام الحديث قال صدقت فاخبرني عن الايمان قال ان تؤمن بالله ملائكة وكتبه رسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره قال صدقت ثم انطلق فقال يا عمر بن عبد العزيز من السائل قلت الله ورسوله اعلم قال فانه جبريل اتاكم يعلمكم دينكم سراه البخاري قال والحديث طويل واختصرناه دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي وقد تقر ان الايمان هو التصديق القلبي فيتغير ان قلنا المراد في الحديث الثمرات الاسلام وعلاماته ذلك اي الشهادة والاقامة الى اخرها والمراد بالعلامات الشهادات لان لاهما على التصديق وبالثمرات العبادات الاربعة لان صحتها متفرعة على التصديق كما قال عليه السلام لقوم من قبيلة عبد القيس وهي قبيلة من ولد بيعة وفدوا عليه اي قد مواعليه بطريق الرسالة يقال وفد فلان على كاهم وفادة بالكسر من حد ضرب فهو وافد هم وفد بفتح وسكوز صاحب وصحب وكان اشرف العرب يقدمون على رسول الله صلى الله عليه وسلم وينظرون احواله و يسمعون مقالهم ثم يرجعون الى قبائلهم فيخبرونهم باحواله منهم من يرجع مؤمنا فيدعونهم الى الايمان وعن ابن عباس قال ان وفد عبد القيس لما اتوا النبي صلى الله عليه وسلم قال من القوم او قال من الوفد قالوا البيعة قال مرحبا بالقوم او بالوفد غير خزايا ولا ندماي قالوا يا رسول الله انا لا نستطيع ان ناتيك الا في الشهر الحرام وبيننا وبينك هذا الحي من كفار مضربنا يا رسول الله فصل نخبر به من راءنا وندخل به الجنة قال اتدون ما الايمان بالله وحده اي حال كونه متوجلا قالوا الله ورسوله اعلم منا بذلك قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة واقامتها وحذفت التاء كجوزة عند الاضافة وايتاء الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس سراه البخاري والمغنم بفتح للميم ما يغنم المسلمون من اموال الحرب قد فرض الله سبحانه ان يؤخذ خمس لله ورسوله ويقسم الباقي بين الغانمين وجه الاستدلال بهذا الحديث ان هذه الاعمال المذكورة ليست جزء من الايمان فلا بد ان يكون معنى الحديث انها ثمرات الايمان وعلاماته وكذا في الحديث الثاني وكما قال عليه السلام الايمان بضع باكر ما بين الثلثة والعشرة واصل القطعة من الشئ وهذا قطعة من العدد وسبعون شعبة بالضم غصن الشجرة وفي بعض الروايات بضع وستون وفي بعضها اربع وستون وفي سبعة اربع وستون وفي سبعة وستون وفي سبعة وستون على سبيل لترديد التطبيق ان المعتدل اكثرها وذكر القليل لا ينافي وجود الكثير اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذي عن الطريق اماطة الذرع والاذي بالفتح كل ما يؤذي والمراد الحجر والشوك ونحوهما والحديث سراه البخاري ومسلم عن ابي هريرة واعلم ان بعض الائمة قد تصدقوا بجمع الطائعات الموصوفة بانها من الايمان في الاحاديث نقال ابن حبان قد وجدتها سبعة وسبعين الايمان بالله تعالى و

٢ صفة - وحدت ما سواه وملكته وكفته - ورسله والقدر - واليوم الآخر ومحبة الله والمحب لله والبغض لله ونجته النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واعتقاد تعظيمه - اما الصلوة عليه ابتكع سنة فداخلان فيه الا خلاص ما تركه الرياء والنفاق فداخلان تحت التوبة والخوف والرجاء والشكر والوفاء بالوعد الصبر والرضا بالقضاء والحياء والنوكل والرحمة والتواضع اما تعظيم الكبير والرحمة على الصغير وترك الكبير والبغض فداخلان فيه وترك الحسد ترك العقيد ترك الغضب النطق بالتوحيد تلاوة القرآن وتعلم العلم وتعليمه والدعاء وذكر الله سبحانه والاستغفار اخل فيه التطهر وستر العورة وصلوة الفرائض وصلوة النفل والزكاة وصدقة التطوع وفك الرقاب للجوع والاطعام والضيافة داخلان فيه صيام الفرض وصيام النفل والاعتكاف وطلب ليلة القدر والحج والعمرة والطواف والفرار بالدين من الفتن والوفاء بالندب والحري باليهن اى الاهتيا بشانها واداء الكفارات والتعفف بالنكاح والقيام بحقوق العيال والوالدين وترسية اولاد وصلة الرحم وطاعة تالسيد الرحمة على العبد العدل في الامارة ومتابعة الجماعة وطاعة اولي الامر ولا صلاح بين الناس مثل الخوارج والبغاة داخل فيه الامانة على الغير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر داخلان فيه اقامة الحدود والجهاد واداء الامانة والتمس اخل فيه ايفاء القرض و الاحسان الى الجار وحسن العاملة مع الناس جمع للمال من الحلال داخل فيه انفاق المال في حق ترك التبذير والاسراف اخل فيه في السلام وجواب العاطس وكف الضر عن الناس اجتناب اللهو اماطة الاذى عن الطريق وقد يتعقب عليه اشياء لكن يمكن ادراجها فيها فاحفظ

هذه الفائدة فانها شريفة - واداء وجد من العبد للتصديق والاقرار بهم ان يقول انا مؤمن حقا لمحقق الايمان ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى اعلم ان الامنة اختلفوا في جواز الاستثناء في الايمان فالحنفية على المنع عنه تركه مستدلين بوجوه احد ها ان الاستثناء يبطل العقد فكذا الايمان ثانيا من عطاء قال ادركت الصحابة يقولون نحن المسلمون المؤمنون قال رجل انا مؤمن ان شاء الله تعالى قال ابن عباس انؤمن بالله ورسوله قال نعم قال قل انا مؤمن حقا ثم قرء قوله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ولتلك هم المؤمنون حقا ثالثا ان الله سبحانه فرض الصلوة والصيام على المؤمنين خاصة فمشارك في ايمانهم يلزم شئ منها ومن اللطائف انه دخل عبد الله على احمد فقال ما اسمك قال احمد قال اتقول انا احمد ان شاء الله تعالى قال لا قال لا تستثنى فيما سالك ابرك وقد سالك الله تعالى في القرآن مؤمنا وتستثنى وسال الامام ابو حنيفة رجلا ليل الاستثناء قال تبع ابراهيم في قوله الذي اطعم ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين قال هلا اتبعته في قوله اولم تؤمن قال بلى وذهب الشافعية الى انه يكره ان يقال انا مؤمن حقا ويستحب الاستثناء ترك اللطمح وتادبامع الله تعالى وخوفا من اللطامة الى غير ذلك ومن تجهم قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا لانه ان كان للشك كما يقتضيه كلمة ان والاستعمال الغالب المراد الشك في الحال فهو ككفر الاحالة ونظيره بطلان الطلاق والعتاق واليهن بالاستثناء وان كان للتادب اى الاتصاف بالادب مع الله سبحانه واحالة الامور الى مشية الله تعالى عطف تفسير للتادب الاله سيرة اولئك في العاقبة والمال اى المرجعة في الان للحال وذلك لان العبد في خطر عظيم من سوء الخاتمة كما ترى من ارتداد البليس بلعم بن باعور وبعصا الراهب امية ابن ابي الصلت بعد ما كانوا في مرتبة عالية من العبادة وذكر عند الحسن البصري حديث رجل هو اخ من يجه من اننا فقال ليتم كنت اياه فتعجبوا منه قال

اليس يخرج منها ولا يخلد قال يوسف الاسباط دخلت على سفيان الثوري فبكى لليلة كلها فقلت انبكي من الذنوب فرفع تبنة من الارض  
 وقال الذنوب اهلون على الله من هذا وانما احتسب سلب الايمان وكان يقول ما من احد على يمينه الا سلب اول التبرك بذكر الله تعالى كما  
 في زيارة القبر فمن بريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمهم اذا خرجوا الى المقابر السلام عليكم اهل الديار من المؤمنين و  
 المسلمين انا ان شاء الله بكم لاحقون ثم اوصاهم مع ان المحوق مقطوع به بلا شك وكذا قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله او  
 التبري معناه بالفارسية بيزارشدن وفي بعض النسخ الوارد بدل اوله اوصح لان التبرك والتبري دحماز مستقلان بقى ان الفرق  
 بينهما وبين التاديب خفي عن تركية نفس وقال الله تعالى فلا تركوا انفسكم وعن الاعجاب بحاله والاعجاب خور پسندی كردن فهذه وجوه  
 اربعة للجواز فالا وفي تركه جزاء الشرط لما انه يبرهم بالشك ولهذا اي لا تركه اولي بلا وجوب قال ولا ينبغي دون ان يقول لا يجوز الا اذا  
 لم يكن للشك فلامعنى لنفى الجواز كيف يكون له معنى والحال انه قد ذهب اليه اي الى الجواز كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين و  
 ينسب الى عبد الله بن مسعود الصحابي وذو الجواب لان بناء من ذهب للتعنية على حديثه واجتهاده وقد بالغ بعض التعنية في المنع  
 حتى قال العقيلي لا يجوز كاح الامرة الشافعية لانهم كفروا بالاستثناء وهذا جرة عظيمة وتصب لا يرضاه الحق سبحانه واما احتج به  
 صاحب الكفاية على المنع عن الاستثناء مطلقا ان قولكم انا مؤمن ان شاء الله تعالى لقول الشاب ان شاء الله تعالى ولا  
 شك ان الثاني كلام مهمل او كذب فكذا الاول فاجاب عنه بقوله وليس هذا مثل قولك ان شاء الله تعالى لا الشاب  
 ليس من افعال المكتبة ولا هم يتصور عليه البقاء والعاقبة والمال ولا هما يحصل به تركية النفس والاعجاب حاصل للجواب مع استواء  
 الكلامين لان في الايمان ثلاثة امور صحيحة للاستثناء غير موجودة في الشاب احد هان الشاب ليس من الافعال الاختيارية  
 فلا يتصور في استثناء تاديب الاستثناء ههنا ترك دعوى القدر والكسب مع وجودها بخلاف الايمان فانه كسبي اختياري فيصير  
 فيه التاديب بترك الدعوى ثانيا هان الشاب لا يتصور استمراره على ما جرى به العادة الالهية فلما لم يكن من الامور التي تشك في  
 بقاءها عاقبة الامر لم يحسن الاستثناء فيه على سبيل اجماع العاقبة بخلاف الايمان لان العاقبة فيه مبهمه ثالثا هان الشاب ليس  
 من الاعمال الصالحة فلا يتصور فيه الافتخار الذي يتصور في العمل الصالح فلا يصح فيه الاستثناء الدافع للافتخار بخلاف الايمان فانه  
 رتبيل الاعمال الصالحة بل الاستثناء في الايمان مثل قولك انا زاهد متقى ان شاء الله تعالى لان الايمان الزهد التقوى اعمال كسبية  
 يتصور بقاءها ويكون عواها مظنة فخر واعجاب فكما ان الاستثناء يجوز في الزهد التقوى اجماعا فكذا في الايمان ثم لا يخفى ان هذا التمثيل  
 يشير الى استحباب الاستثناء في الايمان لان قولك انا زاهد متقى بلا استثناء لا يتحسن الا في الشرع ولا في عرف المسلمين لكن لا يخفى  
 ان بين دعوى الايمان دعوى الزهد من الفرق في باب الاعجاب كما بين السماء والارض وذهب بعض المحققين في توجيه جواز  
 الاستثناء الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف هذا  
 وان كان خلاف للمؤمن القائلين بان اليقين لا يقبل التفات لكن بعضهم يدعى الضرورة في اجماع على ان تصديق الانبياء عليهم  
 السلام اقوى من تصديق احاد الامة وقد مر البحث في وصول التصديق الكامل المنجى عن العذاب المشار اليه بقول تعالى



اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشيئة الله تعالى بمعنى الاستثناء جئنا انما مؤمن كامل نرج  
 اشارة الله تعالى ولا يخفى جواز بل لا يخفى ترك الاستثناء وعندنا في كلام الشرح بحث لانه ان اراد النجاة من العذاب الابدي فهو حاصل  
 يادني مراتب التصديق لاخراج عن الكفر ان اراد النجاة من العذاب مطلقا لمجرد التصديق لا يكفي وذلك ولو كان في غاية القبول  
 لابد من ازالة الطامات وترك المعاصي اللهم الا ان يقال التصديق مع العمل قوي كامل وبدنه ضعيف وكان الافضل ان يقال للماصل  
 للعبد هو الايمان المخرج عن الكفر وحصول الايمان الكامل الملبى عن دخول النار في مشيئة الله تعالى ويفهم من كلام بعضهم وجوب  
 اخر قريب منه وهو ان العبد ان وجد من نفس التصديق لكن غير مأمون من ان يرتكب بعض منافيات التصديق وهو غير  
 منبسط ومن نظري في باب الفاظ الكفر من الفتاوى يات ظهري عليه ان الكفر قريب من شرك النعل فالاستثناء صحيح ولما نقل عن  
 بعض الاشاعرة تمهيد لقول المصنف السيد قد يشق انه يصح ان يقال انما مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة اى الاعتبار  
 في الايمان والكفر السعادة والشقاوة هما الطاعة والمعصية اعم من الايمان والكفر قيل يساويانها بالطامة حتى ان المؤمن  
 السيد من مات على الايمان وان كان طول عمره طول منصوب على الظرفية على الكفر العصيان الكافر الشقي من مات على الكفر نعره  
 بانه من كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابيليس وكان من الكافرين فان لفظ  
 الماضي يدل على ان كفره سابق على عدم سجوده مع انه كان مجتهدا والطاعات حتى عد من الملائكة تغلبا وفيه بحث اما او لا  
 فبحر ان يكون المعنى كان في علمه تعالى واما ثانيا فلان كفره سابق على نزول الآية واما ثالثا فلان كان بمعنى صار كثير الاستعمال  
 ولعل قول الشارح اشارة الى ضعف الاستدلال بقوله عليه الصلوة والسلام السيد من سعد في بطر امة الشقي من شقي  
 في بطر امة رواه البزار بسند صحيح عن ابي هريرة م ومعناه على ما صرح في الاحاديث ان الملك الموكل بالنطق يكتب عمر الجنين  
 ورتق وسعادته وشقاوته ولا يخفى ان الشارح ذكر ثلثة وجوه لجواز الاستثناء فالاول التبرك او هضم النفس والثاني الشك في  
 حصول الايمان الكامل الثالث الشك في ايمان الطامة وان كان الحاصل في الحال ايمانا مع العمل فظهر الفرق بين الثاني و  
 الثالث اشارة جواب لما الى ابطال ذلك بقوله والتعبد قد يشق بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله منه او يعصى بعد الطاعة  
 والشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر او يطيع بعد العصيان واورد عليه ان تغير السعادة والشقاوة محال لانه يوجب التغير  
 في الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى وتغيرها محال اجاب بقوله والتغير يكون على السعادة والشقاوة اللتين  
 هما من احوال العبد دون الاسعاد والاشقاء بل العبد الواحد يتعلق به الاسعاد مرة والاشقاء مرة بلا تغير فيما يتعلق به  
 الاحياء مرة والامانة مرة بلا تغير في صفة التكوين وهما من صفات الله تعالى الكلام على الحصر اى الصفة الالهية هو الاسعاد  
 والاشقاء لا السعادة والشقاوة وبدن الحصر يقع الكلام اجنبيا عن الجواب فافهم لما اذا الاسعاد تكون السعادة والاشقاء تكون  
 الشقاوة فلا تغير على الله تعالى ولا على صفاته بل فيما يتعلق به التكوين ولا استحالته فيه لما مر من ان القديم لا يكون محلا  
 للحوادث وكل ما يقبل التغير فهو حادث لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فهذا دليل من الشارح على ان تغير ذات الله تعالى و صفاته

بحال ولا يخفى على المتأمل ان دليل الشارح غير مطابق لمدرع المصنف لان مقصود المصنف ان تغير السعادة والشقاوة لا يوجب تغيرا  
 في ذات صفاته تعالى وليس مطريا ان التغير في ذاته و صفاته محال فافهم ولحق انه لا خلاف بين الحنفية والشافعية في المعنى لان  
 ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى اى التصديق والاقرار فهو حاصل في الحال بدلتك وان اريد بالايماز والسعادة  
 ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشية الله للقطر بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اى منع الاستثناء المراد الاول اى مجرد  
 حصول المعنى ومن فرض المشية اى استثنى اراد الثاني اى ما يترتب عليه النجاة.

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في النبوة قال المصنف رحمه الله وَفِي اِرْسَالِ الرَّسُولِ بَعْثَيْنِ وَقَدْ يَسْكُنُ السَّيْنُ جَمْعَ رَسُولٍ  
 نَعُولُ مِنَ الرَّسَالَةِ وَهُوَ ذِكْرُ الضَّمِيرِ لِانَ الْمَصْدَرُ لَا يَجِبُ اِعْتِبَارُ تَأَنُّهُ سَفَارَةٌ الْعَبْدِ بِالسَّفَارَةِ التَّوَسُّطِ عَلَى سَبِيلِ اِيصَالِ الْخَيْرِ مِنْ طَرَفِ  
 الْطَرَفِ بِيَزَادِهِ سَجْنَةٌ وَبَيْنَ ذَوَى الْاَلْبَابِ اى ذَوَى الْعُقُولِ جَمْعُ لَبِّ بِالضَّمِّ وَانَّمَا خَصَّوهُمُ لِانَ لَا يَبْعَثُ الرَّسُولُ اِلَى الْجَانِينِ وَالْحَيَوَانَاتِ  
 الْعَجْمُ وَفِي اِشَارَةِ اِلَى الرَّدِّ عَلَى فَرِيقَيْنِ اَحَدُهُمَا مَنْ زَعَمَ اَنْ لِكُلِّ نَوْعٍ مِنَ الْحَيَوَانَاتِ رَسُولًا مِنْ جَنْبِهِمْ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَإِنْ مِنْكُمْ اَخْلَاقٌ  
فِيهَا نَذِيرٌ وَشِدْقَاضِي عِيَاضٌ لَا نَكَارَ عَلَيْهِ لِانَ يَلْزِمُ اِتِّصَافَ الْكَلْبِ بِالنَّذِيرِ بِالنَّبُوَّةِ اِمَّا الْاَلِيَّةُ فَالمراد بها اَمُّ الْبَشَرِ تَابِيهَا جَمَلَةُ الْفَلَسْفَةِ  
زَعَمَ اَنْ مِنْ كَمَلِ عَقْلِهِ فَلَا يَخْتَاجُ اِلَى النَّبِيِّ يُحْكِي عَنْ سَقَطِهِ اَنْ تَقِيلَ لَهُ لَوْ هَاجَرَتْ اِلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ لَكَانَ خَيْرًا نَقَالَ نَحْنُ مَعَاشِرُ  
الْبُرُونِ اَلْحَاجَةُ بِنَا اِلَى تَهْدِيْبِ غَيْرِنَا وَلَكِنْ لِحَقِّ اَنْهُ مَفْتَرِي فَاِنَّه كَانَ مِنَ الزُّهْدِ الْعِبَادَةِ بِحَالٍ عَظِيمَةٍ حَتَّى تَنَلَّ عَلَى النَّبِيِّ عَنْ عِبَادَةِ  
الْاَصْنَامِ وَبِالْجَمَلَةِ كَانَتْ اَعَاظِمُ الْفَلَسْفَةِ تَلَامِذَةً اَلْاَنْبِيَاءِ وَالْمُجَاهِدِينَ فِي تَبَاعُهُمْ مِنْ خَلِيقَتِهِ اى مَخْلُوقَاتِهِ وَهُوَ مُسْتَدْرِكٌ وَلَا يَبْعَثُ  
اِنْ يَكُونُ اِشَارَةً اِلَى دَفْعِ شِبْهِ الْكُفَّارِ هِيَ اِنْ اَلنَّبِيَّ يَبْعَثُ بِالْكَتِيفِ وَهُوَ اَضْرَابٌ بِالْخَلْقِ وَدَفْعُهَا اِنْ تَصَرَّفَ اللهُ بِسِحْرَانِهِ فَاخْلُقَ لِسِنِّ  
بِظَلْمٍ لِيَزِيحَ عِلَّةَ لِسْفَارَةٍ وَاَلْاَزَاحَةَ اى لِيَزِيلَ اللهُ سِحْرَانَهُ اَوِ الْعَبْدَ بِهَا بِالسَّفَارَةِ عَلَيْهِمْ جَمْعُ عِلَّةٍ وَكَلَامُهُمَا بِالْكَسْرِ اى اِمْرَاضِهِمْ مِنْ  
الْجَهْلِ وَالشُّكُوكِ وَالشُّبُهَاتِ فَيَمَاقِصُ عَنْهُمُ عَقُولَهُمْ مِنْ مَصَالِحِ الدُّنْيَا لِقَوَانِينِ الْعَدْلِ وَاَلْاٰخِرَةَ كَالثَّوَابِ الْاَبَدِيِّ مِنْ لِبْيَانِ مَا  
قَصُرَتْ رِقْدُ عُرْفَتِ مَعْنَى الرَّسُولِ وَالنَّبِيِّ فِي صَدْرِ الْكِتَابِ وَالْمُخْتَارِ عِنْدَ الشَّارِحِ مَسَاوَاتُهُمَا وَهُوَ الظَّاهِرُ مِنْ كَلَامِ الْمَصْنُفِ اذْ عَلَيَّ تَقْدِيرُ  
كُونَ النَّبِيِّ اَمَّ كَانَ لِحَقِّ اِنْ يَقُولُ فِي اِرْسَالِ الْاَنْبِيَاءِ حِكْمَةٌ مُسْتَدْرَجَةٌ اى مُصَلِّحَةٌ وَعَاقِبَةٌ جَمِيَّةٌ اى مُنَافِعَةٌ لِلرَّسُلِ اَلِيهِمْ وَفِي هَذَا  
اى فِي تَوْلِيهِ حِكْمَةَ اِشَارَةً اِلَى اِنْ اِرْسَالِ الرَّسُلِ وَاجِبٌ لِانَ فِعْلُ الْمُحْكِمِ لَا يَكُونُ عَلَى خِلَافِ الْحِكْمَةِ وَلَمَّا كَانَ مَذْهَبُ الْمُعْتَزِلَةِ اِنْ بَعَثَ  
الرَّسُلَ وَاجِبٌ عَلَيْهِمْ سِحْرَانَهُ بِحَيْثُ يَسْتَجِيلُ تَرْكُهُ مَذْهَبَ الْاَشَاعِرَةِ اِنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ شَيْءٌ وَلِبَعَثَ نَضْلَ مِنْهُ الْعَادَةُ الْاَلَهِيَّةُ جَارِيَةٌ بِهِ  
تَفْضُلًا اَصْلِحَ الْكَلَامُ بِقَوْلِهِ لَا بِمَعْنَى الْوَجُوبِ عَلَى اللهِ تَعَالَى كَمَا زَعَمَتِ الْمُعْتَزِلَةُ فَانَّهُ بَاطِلٌ بَلْ بِمَعْنَى اِنْ قَضِيَّةٌ لِلْحِكْمَةِ تَقْضِيَةُ الْقَضِيَّةِ  
بِتَشْدِيدِ الْيَا اِحْكُمُ الْقَاضِي وَاللَّوَاكِمُ وَصَنَعَ الصَّانِعُ وَتَقْدِيرُهُ شَبَّ الْحِكْمَةَ بِالْحَاكِمِ اَوِ الصَّانِعُ وَكَالْاَوَّلِ اِظْهَرَ الْمَعْنَى اِنْ حَكِمَ الْمَصْلِحَةَ يَقْتَضِي الْاِرْسَالَ  
لَمَّا فَيَه مِنْ الْحَكْمِ بِكَسْرِ نَفْتَحِ جَمْعِ حِكْمَةٍ وَالْمَصَالِحُ وَالْمَحَاصِلُ اِنْ الْوَجُوبُ عَادِيٌّ بِمَعْنَى اِنْ الْعَادَةُ الْاَلَهِيَّةُ جَارِيَةٌ بِالْاِرْسَالِ لَا لِلْحِكْمَةِ تَقْضِيَةُ  
اى تَرْجُحُ جَانِبٍ وَقَوْسُ مَعِ جَوَازِ تَرْكِهِ وَالْمَا تَرِيدُ اى يَعْتَرِفُونَ بِهَذَا الْوَجُوبِ وَيَفَارِقُونَ الْمُعْتَزِلَةَ فِي اللَّفْظِ فَيَقُولُونَ هَذَا وَجُوبٌ مِنْ اللهِ  
تَعَالَى لَا اِلَهِيَّةَ نَايَةَ لِلْاَدْبِ وَلَيْسَ الْاِرْسَالُ بِمُشْتَعَرٍ اى بِحَالٍ كَمَا زَعَمَتِ السَّمْنِيَّةُ بِضَمِّ السَّيْنِ وَفَقْرُ الْمِيمِ كَفَرِيَّوْمَاتٍ وَهِيَ بِلَدَّةٍ بِالْهَنْدِ

والبراهمة قوم مزقوا مكافرا الهند ينسبون الى برمن الهندي واعترض عليه بان بعض البراهمة يقولون بنسبة ابراهيم وادم عليهما السلام  
ودفعه ظاهر لان انكار بعضهم يكفي كقولك بنوفلان تفلرا واستدل هؤلاء على الامتناع بوجوه احد ها ان الارسال لا يمكن الا بقول الله  
سبحانه ارسلناك وهو لا يوجب اليقين لجواز ان يكون من كلام الجن واجيب بانه يجوز ان ينصب للخلق سبحانه عليه ليلا او يخلق  
في الرسول على اضرار يا ثانياها ان جبرئيل ان كان جسا درجب ان يراه كل احد من الحاضرين ان كان محرقا كان وئنه محالا واجيب  
بان خالق الرئية هو الحق سبحانه فيجوز ان يكشف الملك على الرسول ويحجب عن غيره ثالثا ان التكليف مضرة للعباد فلا يكون مصلحة  
لهم واجيب بانه مشقة قليلة مرجحة لمنافع عظيمة دائمة ولا يمكن يستوى طرفاه في نظر العقل بحيث لا يرجح العقل جانب وقوعه يرجح  
الله بحض ارادته كما ذهب اليه بعض المتكلمين وهم جمهور الاشاعرة القائلين بان العقل لا يحكم بالحسن القبح واذا الله سبحانه يفعل ما يشاء  
بمحض ارادته بلا غرض داع والشاخر قد جرى في هذا المقام على راي الماتريدية ومن العجائب ما ذكره بعض المحشين من ان قوله ولا  
يمكن يستوى طرفاه شرعا من يعترف بالامكان وينكر الوقوع لعدم المرجح وغفل عن قوله كما ذهب اليه بعض المتكلمين لان المتكلم لا يكون  
الا من اهل القبلة ولا يتصور منهم انكار الرسالة وفي الكفاية قال عامة اهل الحق ان الارسال من الله تعالى من قبيل الممكنات قال طائفة  
من اصحابنا انه واجب من الله تعالى على معنائه من مقتضيات الحكمة انتهى ثم اشار المصنف الى وقوع الارسال بقوله قد ارسل  
وفادته بقوله مبشرين ومنذرين ومبينين وطريق شوتة بقوله وليد بهم بالعجزات وتعيين بعض من ثبتت رسالته بقوله اول  
الانبياء ادم عليه السلام واخرهم محمد عليه السلام فقال وقد ارسل الله تعالى من البشر لي الى البشر ليد تانسل الامة برسولها ولانه  
لا يستطيع كل واحد من الناس ان يرى الملائكة ثم اعلم ان كلام المصنف مبنى على ذكر الغالب في الوقوع والاهم بالبيان والا فالله سبحانه  
محمد صلى الله عليه وسلم مبعوث الى ثقلين وهما جثمان الاول ان من الملائكة رسلا قال الله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن  
الناس وهم المقربون الذين يبلغون الامر النبي الى عوام الملائكة والى الانبياء البشر الثاني اختلف في ان من الجن سلام لا فليل نعم  
لقوله تعالى يا معشر الجن الانس الم ياتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي وقيل لا ورسل الجن في الآية هم الذين يسمعون الشرع من النبي  
يلفون الى قومهم كالجن الذين سمعوا القران ببطن نخلة مبشرين لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب تعميم بعد تخصيص و  
منذرين لاهل الكفر العصيان بالنار العقاب فان ذلك اى العلم بالثواب العقاب اسبابها كما لا طريق للعقل اليه واماما ذكره الفلاسفة  
من المعاد الروحاني فلعلهم اخذوه عن الانبياء واخترعوه لتاويل لنصوص الناطقة بالمعاد الجسماني على ان بيانهم فادرك لانهم حصروا  
سبب الثواب في العلم والعقاب في الجهل وان كان اى ان حصل طريق للعقل فبانظرا اى يحصل بانكاره تيقنة لا تتيسر تلك  
الانظار الا الواحد بعد واحد اى صاحب العقل القوي المستعد لهذا الانظار قليل الوجود فلا يوجد اثنان في قرن احد وهذه  
مبالغة وهو كلام الذين نشأوا في نورة الانبياء واهتدوا الى بعض الامور الشرعية بعقولهم فمنهم زيد بن عمرو بن نفيل القرشي كان  
يوحد الله سبحانه ولا ياكل مما يدبح على الاصنام وكان يقول خلقت الله الشاة وانزل لها من السماء سقاها ثم تنبجوها على غير اسمها من  
شعرة اربابا واحدا الف رب زادين اذا تقسمت الامور - تركت اللات والعزى جميعا؛ كذلك يفعل الرجل البصير و

قد يزعم انه نبي ولم يعمر ومنهم ابو بكر الصديق لم يعبد صنما قط وكان يعتقد ان الكفر باطل ومنهم ابو ذر الغفاري الصحابي قال  
 صليت قبل ايامك بالنبى صلى الله تعالى عليه ولم اعواما كما في صحيفه مسلم ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا  
 والدين قدم الدنيا لها اقدم وعكر الشارح لان الدين اشرف فانه تعالى خلق الجنة والنار اعدا الاعداد تبارك من فيها الثواب و  
 العقاب وتفاصيل احوالها مبتدئ والخبر مما لا يستقل والضمير للثواب والعقاب او الجنة والنار الاول ادنى بقول الاول والثاني و  
 طريق الوصول الى الاول باداب الطاعات والاحتراز عن الثاني بتلك السيئات مما لا يستقل به العقل وفي هذا المقام اشكال صعب و  
 هو ان الصحيح عند الاشاعرة ان من لم يبلغ الدرعة فهو ناج سوادا كان في زمن نورة الانبياء او ورايد جبل شامخ او بحر لا يسلك السفائن  
 وقال جلال الدين السيوطي اتفق عليه الائمة والاشاعرة من اهل الكلام والاصول نص عليه الشافعي واستدلوا بثمان ايات منها  
 قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا انتهى فعلى هذا يكون ترك ارسال النعم للخلق والجواب ان اطلاق النجاة مذهب  
 جمع وهناك مذهب اخر احدها التعذيب على من لم يعرف وجوب الواجب وحدته مع ان الادلة عليه كثيرة ثانيا التعذيب على من  
 عبد غير الحق سبحانه للفرق بين اللذهيين ان الخالي عن المعرفة والشرك معذب على الاول لا على الثاني والفريقان على تأويل الرسول  
 في آية العقل او على ارادة التعذيب العاجل في الدنيا ثالثا ان اهل الفترة يمتحن بالرسول يوم القيمة وعن ابى هريرة قال  
 اذا كان يوم القيمة جمع الله اهل الفترة وللعقوة وللولود والاصم والابكم ثم ارسل اليهم رسولا ان ادخلوا النار فيطبعه السعد فتكون  
 عليهم ذوا سلاما ومن لم يبد خيرا يسحب اليه فيقول الله تبارك وتعالى اياي عصيتم فكيف رسلتي في النيب قال ابو هريرة اقر وان شئتم  
 وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهذا حديث صحيح مرى موقوفا ومرقبا بالفاظ جمعناها بالمعنى واه احمد اسحق بن اهورية عبد الرزاق  
 وغيرهم وهذا المذهب هو الصحيح اختاره السيوطي وحمل عليه النجاة الذي حكى اتفاق الاشاعرة عليه ثم نقول كما يخفى على عاقل ان هذا الامتناع  
 اشده هول من ارسال الانبياء تكليف الطاعت بل تعذيب من جهل الواجب تعالى او عبد غيره ايف اشده من ارسالهم لان الاهتداء  
 بالمعجزة اسهل من الاهتداء بالبراهين في الاهليات فاحفظه فانه من خواص الكتاب ثم شرع في بيان الحوائج الدنيوية بقوله وكذا  
 خلق الاجسام النافعة والضارة من الادوية والسميات وقد ثبت ان علم الطب منافع الادوية ومضارها انما عرفت بالوحى ثم اخذها  
 الحكماء عن الانبياء وبسطوها ويحس ان يعدل الكواكب السعدية والنحمة من جملة الاجسام النافعة والضارة وقد نزل علمها على ادريس  
 عليه السلام ثم اندس بعد هو فخلط فيه الناس الخمج يصيب اذا حكم على ناعة نبوية ويخطى اذا حكم على غيرها وهكذا الحال في علم الرمل  
 وزوله على دانيال عليه السلام وفسر بعض المحققين الاجسام النافعة والضارة بالحلال والحرام وفيه محتمل لان الحلال والحرام عندنا من الاحكام  
 الثابتة بالشرع فقط لا من توابع كصفات الاجسام كما زعم المعتزلة ولم يجعل للفقول الحواسر الاستقلال بمعرفة ما ومن زعم الحكماء عرفها  
 بالتجارب فلم يدقق النظر في عجائب المنافع والمضار وكيف يدرك العقل ان طرية الكبد المشوى يشفى على الليل كحلاوا اذا كان المشوى  
 مع كف الخضب في وسط السماء اجيب الدعوة ثم شرع في بيان الحوائج العامة للدين الدنيا بقوله وكذا جعل القضاء اى الاحكام الواقعة  
 فيها وهو مفعول اول منها ما عر محتملات مفعول ثان ويحس ان يكون حلاوا لجعل بمعنى الخلق لا طريق للعقل الى الجزم باحد جانبيه

من الأحياء السلب كصفة السمع والبصر للحق سبحانه وحشر الأجساد ووجود سدة المنتهى اللوح المحفوظ على السماء وظهور الهدى و  
 الدجل نزول عيسى عليه السلام وانقطاع مملكة الكسرى وخراب الديار من اليمين الفجوة والبركة في العمر الرزق من صلة الرحم إلى غير ذلك  
 مما لا يحصى مع الاستغناء بها في الدين الدنيا ومنه ما هي اجابات بنظر العقل تحدث العالم او تمتعات كثير يك الواحد سبحانه وكونه  
 في جهة ومكان لا تظهر تلك الواجبات الممتعات للعقل الا بعد نظري فكل اتم اي طويل ومجت كامل بحيث لو استغل الانسان  
 به بالنظر والبحث وافرد الضمير لانهما كشي واحد او بتاويل المذكور لتعطل اكثر مصالحة من تدبير المعاش فكان من فضل الله و  
 رحمة ارسال الرسل لبيان ذلك اشارة الى القضايا اولى جميع ما ذكر من الجنة والنار ما بعد ما قال الله تعالى وما ارسلناك  
 يا محمد صلى الله عليه وآله وسلم الا رحمة حال على سبيل المبالغة نحو زيد عدل من الضمير المرفوع او المنصوب والثاني اظهر او منعول  
 للعلمين قد يتشكل كون رحمة للكافرين ويحجب بان حرمانهم لقصورهم وعدم قبولهم الرحمة واجاب بعضهم بان الاله السابق كانت  
 تخفف وتمح بخلاف امته واودر عليه بان كذا لا يتم سيات كلام الشارح لانه استشهد باهلية على ان ارسال الرسل كلام رحمة وكان  
 المراد بالرحمة بيان منافع الدين والدنيا واعلم ان ما ذكره المصنف والشارح ابطال لشبهة منكري النبوة وهي ان العقل مستقل بمعرفة  
 الاله من فلا حاجة الى الانبياء وبقي في هذا المقام اجابات شريفة البحث الاول قال للحكام الاسلاميون لا بد في النبي ثلثة شروط احدها  
 الاطلاع على المعينات وهذا باتصال روحه باللائكة المقربين اي العقول المنتقشة بصوت الكائنات ثانياها ان يطبعه هبوط العناصر  
 فيتصرف فيها ما يشاء من قلب الهواء ماء واحداث السحب الامطار والزلازل والصواعق وهذا لان كل نفس في متصرف في بدنها  
 فلا يبعد من النفس القوية ان تتصرف في جسم اخر ثالثها ان يرى القوى المجردة متمثلة ويسمع كلامهم وحياتهم ولكن لا وجوه لصورهم و  
 كلامهم الا في الجسم المشترك كالزوايا الا ان غيرهم لا يجد نحو ذلك الا في النوم وهم يجد ذلك في اليقظة لقوة نفوسهم ثم قالوا يجب  
 وجود مثل هذا الشخص اذ به يتم نظام المعاد والمعاش والفيض جل شأنه يعطى اذنى ما يحتاج اليه كالحاجب لكف العرق عن  
 العين فكيف لا يعطى ما هو من اعظم ما يحتاج اليه هذا ملخص كلامهم في اثبات النبوة وللتكلمين مناقشات عليه لكن في كلام الصوفية  
 تعليمات توافق بعضه البحث الثاني زعم الحكام ان كالات النبوة تابعة لاستعداد مادة البدن اعتداله ودرهم المتكلمون بان الحق سبحانه  
 يختص برحمته من ينشاء وفي كلام صاحب الفتوحات ما يوافق الحكام وعندى انهم لو جعلوا اعتدال البدن من الشرط العادية لم  
 يبعد البحث الثالث شرط لهم في النبي المذكورة وشذ بعضهم فذهب الى نبوة مريم عليها السلام بل ام موسى عليها السلام بل امرة  
 فرعون رد ليلنا ان لا يجوز امارة المرأة اجماعا فكيف يجوز نبوتها البحث الرابع المشهور ان النبي يبعث بعد اربعين لانه حين يكمل العقل  
 وفي الدليل نظير المعتمد فيه النقل وذلك القاضى ابو بكر المتكلم كان عيسى عليه السلام رسولا من حين الصبا لقوله في المهد جعلني  
 نبيا واجيب بانه كقوله عليه السلام كنت نبيا وادم يزر الماء والطين و آيتهم اي الانبياء اشارة الى التساوي بالمعجزات الناقصة  
 للعادات جمع معجزة النار للمبالغة كعلامته ونسابة او للنقل من الوصفية الى الاسمية او بتاويل آية معجزة وهي انه يظهر بخلاف العادة  
 اي العادة الالهية وكل فعل تكبر صدوره عن الصانع سبحانه فهو منسوب الى العادة ثم ان ظهر فضل على خلانه فهو خارق للعادة وزعم

بعض الناس ان المراد هي العادة البشرية وهو مخالف لكلات المشائخ وان امكن تصحيحه على يد مدعي النبوة احتراز عن الكرامات و  
الاستدراجات عند تحدى المنكرين معارضتهم اضافة المصدر الى الفاعل او الى المفعول وفيه احتراز عن الالهات على وجه  
حال من فاعل يظهر بعجز المنكرين عن الاتيان بمثل محتمل ان يكون بيان الرجة التسمية بعد التعريف وان يكون من جملة التعريف  
احتراز عن الساحر والكاهن المدعى للنبوة هذا محل الكلام ولتوضيحها بحاث البحث الاول اقسام الخوارق سبعة احدها المعجزة من  
الانبياء ثانيا الكرامة للاولياء ثالثا المعونة لعوام المؤمنين من ليس فاسقا ولا وليا رابعها الالهات للنبي قبل ان يبعث كتليم الاحياء  
على النبي صلى الله تعالى عليه وآله وادرجه بعضهم في الكرامة وبعضهم في المعجزة مجازا خامسها الاستداج للكافر والفاسق الجاهر  
على فن غرضه سمي به لانه يوصله بالتدبير والنار سادسها الالهات للكافر والفاسق على خلاف غرضه كما ظهر عن مسيلة الكذاب  
اذ تغمض فماد نصار ملحا و من عين الاخر نصارا على سابعها السحر لنفس شريرة تستعمل اعمالا مخصوصة بامانة الشياطين ومنهم  
من لا يبعد كخارقا لالعادة جارية بظهوره عن كل من يزول هذه الاعمال والكهانة من السحر وهي الاخبار بما سمع من المجلس البحث  
الثاني اختار الشارح الامر بدل الفعل لان المعجزة قد تكون عد ما كعدم احراق النار من اختار الفعل قال المعجزة تبريد النار البحث  
الثالث شرط بعضهم ان لا يكون المعجزة مقدرا للنبي فاذا مشى على الماء وطار في الهواء فليس المعجزة مشيته وطيرانه بل نفس القدرة  
عليها والقدرة ليست مقدرة له واصلح ان نفس المشي والطيران معجزة البحث الرابع شرط بعضهم التصريح بالتحدي والصحيح ان  
القرائن الدالة على التحدي كانية البحث الخامس شرط الجهل ان يكون المعجزة مقارنة للتحدي فان المتقدم على التحدي لم يكن لها  
اختصاص بتصديق النبي ولا باس بالتأخر زمانا قليلا و اعترض عليه بانها تقدم على الاعجاز اذا قال معجزتي ان ينخسف هذا الجبل بعد  
شهر فانخسف مع انه غير مقارن اجيب بان المعجزة اخباره بالغيب وهو مقارن نعم ظهور صفة الاعجاز متأخر عن وجود المعجز ولا  
محدوفية البحث السادس شرط بعضهم ان يطابق المعجزة التحدي فاذا قال معجزتي ان ينطق هذا الشجر لم ينطق بل ينطق للشجر لا يكون  
معجزة وتركه الشارح لدلالة التحدي عليه التزاما لان المتحدي يطلب شاهدا ولا شاهد بدون الموافقة وقد يقال تركه لان ظهور  
للتارق عن الكاذب وعند ثانيا بحث البحث السابع قالوا لا يجب تعيين المعجزة بل يكفي ان يقول انا انتم بخارق من الخوارق فان  
عارضه معارض قال القاضي بطل الاعجاز وقال غيره لا يبطل الا اذا كان مماثلا للخارق الاول مثل ان يكونا كلاهما انطق حجرا واذا كان  
المعجز معينا فلا بد للمعارض من المماثلة البحث الثامن اذا قال معجزتي ان ينطق هذا الحجر فنطق بانه كاذب فهل يكون معجزة قال لا صحا  
لا بل الهانة تزيد للجزم بكذبه واذا قال معجزتي ان ينطق هذا الميت فنطق بانه كاذب اختلف الاصحاب فيه قال القاضي بطل الاعجاز  
كالحجر وصح بعض العلماء خلافه لان المعجز اخباره وقد تم الميث ذوقه واختياره فيكون كثيرة من المكذبين قال بعضهم هذا  
اذا عاش مدة بعد الاحياء واما اذا انطق وعاد ميتا في الحال فهو كالكذبة البحث التاسع اجمع المحققون على ان ظهور الخارق عن  
المتنبي هو الكاذب في دعوى النبوة محال لان دلالة المعجزة على الصدق قطعية وقيل لوجاز لزوم معجز الله سبحانه عن تصديق  
انبيائه وقالوا قد دل الاستقراء على عدم ظهوره وكان مسيلة الكذاب المتنبي يلطيه بكلاوية فيمسر رأسه لا فرع لينبت شعره وكان طليحة

ابن خويلد المتنبى يجعل البيضة في الخل والنوشادر حتى تلين فيجعلها في الزجاجة فيصب عليها الماء ليعود الى حالها وهكذا يفعلون للجبل العادية بلا ظهور خوارق وهما اشكال ثلثة الاول حكى عن النقاش انه ادعى النبوة وكان يرسم الدائرة بلا فرجار ويزعم انه معجز قلت حكاية لا سند لها على ان احدنا لو استعمل ذلك لقد عليه الثاني كيف لا يظهر الخارق من المتنبى يظهر من مدعى الالهية كفرعون الرجال اجيب بان خارق المتنبى يبطل حكمة ارسال الرسل لاشتباه الصادق والكاذب بخلاف خارق المتأله للدلالة الفاطقة على ان الواجب ليس بجسم محتجج الى الاكل والشرب الثالث صح ان صبياننا من ميثم المدينة يسمى ابن صيادو ادعى النبوة فلقب النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فاضمر له بعض سورة الدخان فقال ابن صياد اضمرت الدخ وهذا خارق من المتنبى الكاذب اجيب بانه لم يدك المظهر بحاله بل بعضه وهذا للجواب ليس برضى عندي وتحقيق للجواب يتوقف على اراد الحديث وهو ان النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم انطلق في رهط الى ابن صياد فوجد يلعب مع الصبيان فقال ابن صياد اتشهد اني رسول الله فقال امنت بالله وبرسوله ثم قال لنبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ما اذ ترى قال يا نبي صادق وكاذب قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم اني جنات لك خبا وخبا له يوم تاتي السماء يد خان ميين فقال هو الدخ فقال اخسا كذا في صحيح البخاري ولم ناول انما يمتنع الخارق عن المتنبى اذا اوجب التخليط ولا تخليط هنا لا اعتراف بانها تكاهن ياتي من الجن غير صادق وكاذب البحث العاشر نقض تحريف المعجزة بسحر المتنبى وكهانة عند المتحدي واجيب اوله بانه يتحيل ظهورها عن المتنبى الا مقدرنا بديل الكذب كما في قصة ابن صياد ولا نقض بالمفروض وثانيا باننا نسلم ان السحر والكهانة مما يعجز المتحدي عن معارضتها لترتبها على اسباب معروفة في علم السحر والكهانة بل قال بعضهم هما ما ديان لا خارقان وذلك اى التأييد ثابت لانه لو لا التأييد بالمعجزة لما وجب اى لم يجب قبول قوله ولما بان اى لم يظهر الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب واختلف العقلاء في كيفية دلالة المعجزة على الصدق فالحكما على انه بطريق الوجوب اى لا يمكن تخلف العلم بصدقه عن المعجزة لان الذهن يستدل بافاضة المبدى الفياض على المستعد واجب وقال المعتزلة بطريق التوليد كتوليد حركة المفتاح من حركة اليد وقال الاشاعرة بجري العادة الالهية كما قال وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بازاله تعالى اباراه اول متعلقة بالجزم والثانية يحصل والثالثة بجري بخلق العلم الضرورى بلا نظر وكسب بالصدق متعلق بالعلم عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك اى حصول العلم الضرورى بالمعجزة مع امكان نقيضه كما اذا ادعى احد بحضور جماعة انه رسول هذا الملك اليوم ثم قال للملك اذ كنت انا صادقا في دعوى اني رسولك فخالف عاداتك وقم عن مكانك ثلاث مرات بان تقوم ثم تجلس ثم تقوم وهكذا ففعل الملك يحصل جزاء اذا الجملة علم ضرورى عادى منسوب الى العادة الالهية بصدقه ومقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه لاحتمال ان يكون قيام الملك لاهر اخر غير تصديقه او تصديقه الكاذب فان الامكان الذاتي بمعنى التجريد العقلي قيد بذلك لان اهل العرف يطلقون الامكان على ما لا يخالف العادة وهو اخص من الذاتي لان تكلم الصبي ممكن بالذات كما في العرف والامكان العرفي ينافي حصول العلم القطعي فانك لا تكاد تجزم بوقوع المطر اليوم باسكندرية او بعدم وقوعه لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد بفمتهين جبل

بمدينة لم ينقلب اليوم او فيما مضى والاول اظهر ذهابهما مع امكانه اى امكان الانقلاب فإنفسه قال المحققون العلم العادى علم يقينى ضرورى  
 جرت عادة الله تعالى بخلقه فى العاقل مع حكم العقل بان نقيضه غير محال ومثله تمثيل شريب وهو بانعلم تطعا انا اذا خرجنا من  
 البيت لم ينقلب اوانية وخشب السقف رجالا علماء بالعلوم الدقيقة من الحروفات والمجسطى مع ان العقل يحكم بامكان الانقلاب فى  
 نفس اما عندنا فلان الصانع جل شأنه مختار يفعل ما شاء واما عند الفلاسفة فلحوا ان يتفق وضع فلكى غريب تقضى الانقلاب من وجه  
 الى وجه انه علم ان تجويز العقل الانقلاب لا يدفع العلم القطعى بعدم الانقلاب وهذا من عجائب القدرة فكذلك ههنا اى عند ظهور المعجزة  
 ويحتمل ان يقال عند قيام الملك يحصل العلم القطعى بصدقه بموجب العادة بكم الحميم أضافة الصفة الى الموصوف ويقال بفتحها  
 مصدر ميمى بمعنى الايجاب لانها الاعادة الالهية المجارية بتخلق العلم الضرورى احد طرق العلم كالحس فكذلك ان العلم المحسوس قطعى فكذلك العاقل  
 انزلت الضرورى منحصر فى البديهي والحسى الوجدانى والفطرى للحدى المجرب المتواتر قلت العادى من الحدسى بهذا نحل ما  
 يزعم ان الاسباب عند المشاعر منحصرة فى الحس والعقل الخبر المتواتر ووجه الانحلال ان العادى منجذ عندهم فى العقل اعلم ان لمن  
 ينكر النبوة شبهات فدلالة المعجزة على صدق النبى فالاولى انه يحتمل ان يكون المعجزة فعلا للرسول لانفلا للفق تعالى انما يقدر  
 عليها مع عجز غيره عنها اما لانفسه مخالفة لسائر النفوس فى الماهية اولان فى مزاجه خاصية يصد عنه ما لا يصد عن غيره اولان  
 ساحر بسحر لا يعرف غيره اذ عارف بطلم او ما هو بالنجوم يعرف الوضع الفلكى المقضى لفعل غريب الثانية انه يحتمل ان يكون المعجزة فعلا  
 لبعض الملائكة او الشياطين لقصد اضلال الخلق وعصمة الملك انما تعرف من النبى فلا يجوز التمسك بها على صدقة الثالثة سلمنا  
 انها من فعله تعالى لكن لانعلم ان قصد بما تصديق الرسول اما اولان لانها لا تعرض لفعله تعالى عندكم واما ثانيا فلان المعجزة ان تكون  
 لا جازة دعوة واما ثالثا فلحوا ان يقصد بها امتحان الخلق كالاتد اجات ليتحوروا عنه باجتهادهم فيكون لهم ثواب الرابعة يجوز ان  
 يخلق الله تعالى المعجزة لتصديق الكاذب لان لا يقهر عند الاشاعة من الله تعالى شئ الخامسة انه يحتمل ان لا يبلغ التحدى من هو قادر عليه  
 السادسة يحتمل ان يسكت القادر على التحدى طمعا الى النبى او خوفا من شوكته اذ لا اشتغاله بامر من الامم المعاشية السابعة يحتمل ان لا  
 يكون خارقا بل ابتداء لعادة اراد الله تعالى جرياتها فاجاب الشارح عن الكل جوابا واحدا بقوله ولا يقدر فذلك العلم احتمال كون  
 المعجزة من غير الله تعالى كالنبى او ملك او شيطان او كونهما لا لغرض التصديق بل لامتحان الخلق او كونهما لتصديق الكاذب مثل بعض  
 المحتسبين باستد اجات فرعون وهوسهون فانها من الامتحان الى غير ذلك من الاحتمالات كلاحتمالات الثلثة الاخيرة كما لا يقدر فى العلم  
 الضرورى للحسى بجزالة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى ان لو قد سعد مهالم يلزم محال وَأَوَّلُ الْآيَاتِ آية ادم واخرهم محمد عليهما  
 الصلوة والسلام اما نبوة ادم عليه السلام بنا لكتاب الدال على ان قد امر نبي قال الله تعالى يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة وكلامها  
 رغدا حيث شئتما ولا تقر باهذه الشجرة مع القطع بان لم يكن فى زمنه نبي اخر بالاجماع فلا يراد ان يحتمل ان يكون الامر النبى على لسان نبي  
 اخر فهو اى الامر النبى بالوحى لا غير اى لا بتبليغ نبي اخر وفى بعض النسخ فهو المخصوص بالوحى لا غير الضمير لادم عليه السلام و  
 اعترض عليه اولا بقوله تعالى وارجينا الى ام موسى ان ارضيبه فاذا اخذت عليه فالقيا فى ايم ولا تخافى ولا تخزنى فهذا وحى امرى



ولا نبوة وكذا روى قيل لها لا تخزي وهزي اليك بجمع النحلة واجيب بالترام نبوتها ولكن التحقيق انه لا نبوة في النساء واجاب بعضهم بان  
 الوحي المستلزم للنبوة هو ما كان للتبليغ ووحى آدم عليه السلام كذلك لحوار لا وحى ام موسى ورويم وثانيا اذ المختار عند العلماء ان  
 الاله والذمي كان قبل نبوته متمسكا بذلك في ردم ينكر عصمة الانبياء بعد النبوة وفسر الاجتهاد بالنبوة في قوله تعالى وعصى آدم ربه  
 فغوى ثم اجتناب ربه واستدلوا عليه بان كان في الجنة والامة هناك فلا نبوة واجيب بمنع ذلك كله ودفع الاستدلال بان حوار امته  
 بان يحول الوحي لتكميل نفس النبي بالتبليغ وكذا السنة فعن ابو ذر قلت يا رسول الله اى الانبياء كان اول قال آدم قلت يا رسول الله  
 ونبى كان قال نعم نبى مكرم ثم اى احد اى منزل عليه الصحف وعن ابي امامة ان رجلا قال يا رسول الله انى كان آدم قال نعم ثم اراه  
 للحاكم وابن حبان في صحيحهما والاجماع على نبوة من السلف واهل السنة فانكار نبوته على ما نقل عن البعض من المتقدمين يكون كقوله قلت  
 جارى الحديث ان نوحا عليه السلام اول رسول بعث الله كما في صحيح مسلم اجيب اى بعث الله الكفاى بخلاف آدم وشيث فانها ارسلا  
 الى المؤمنين لتقليم الشرائع واما نبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم فلان ادعى للنبوة وظهر المعجزة وكل من ادعى وظهر فهو نبى اما دعوى  
 النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما ان اظهر كلام الله تعالى القران وتحدى به البلاغ والتحدى المعارضة والمخاصمة  
 والبلغ من يقدر على تركيب كلام يستحسنه اهل اللسان مع كمال بلاغتهم وذلك ان العرب كانوا عند بعث النبي صلى الله عليه  
 واله وسلم في غاية من الفخار والبلاغة وكان بعضهم يعارض بعضها بنظم نثره حتى يقال علققت القصائد لسبع بياب الكعبة وهى  
 لامر القيس بن حجر الكندى وطرفة العبد البكرى وليد بن ربيعة العامرى وعنترة العيسى وعمر بن كلثوم التغلبي والحارث بن جذرة  
 اليشكري فجعل الله معجزة من نوع البلاغة كما جعل معجزة موسى عليه السلام من جنس السحر وعيسى عليه السلام من جنس  
 الطب لاشتهار السحر والطب في زمانها وفي تاريخ الفلاسفة ان جالى نوس كان في عصر عيسى عليه السلام فعجز واعز معارضة فقرر  
 سورة منه فاذا الله تعالى دعاهم اولا للمعارضة جميعه حيث قال فليأتوا بحديث مثل ثم قال فاتوا بعشر سور مثله ثم قال فاتوا بسورة  
 من مثله فعجزوا عن الكل مع تمام ذلك اى حرصهم على المعارضة واصل التهالك ان يزدحم الحيوانات على شئ حتى يهلك  
 بعضهم بعضا حرصا على اخذ حتى خاطرهم غاية للعجز والمخاطرة الايقاع في الخطر والهلاك والباء زائدة والمهجر جمع هجى وهى  
 الرحر او الدم مطلقا ودم القلب اى او فغلا واحم اود ما دمهم في الخطر بالمخاربات واعرضوا عن المعارضة بالحرف او المقارعة وهى  
 هى الضرب الشديد من الجانبين بالسيوف كما هو شأن العاجز عز اقامة الحجج ولم ينقل عن احد منهم مع توفى الداعى اى كثرة  
 الاسباب الداعية الى النقل الا لتبان مفعول ما لم يسم فاعله لينقل بشئ مما يدانى اى يقارب القران مفاعلة من الردون بضمين  
 وتشديد الواو وهو القرب وفيه مبالغة اى لم ياتوا بما يقاربه فضلا عما يساويه في البلاغة وهذا جواب عن شبهة المعاند بن حيث  
 قالوا يحتمل ان يكون بعضهم عارض القران ولكن ستره اصحابه لم ينقلوه وتقرير الجواب ان الاعداء يومئذ اكثر من الرمل للخصى  
 من المشركين والمنافقين واليهود والنصارى فالعادة حاكمة بالضرورة بالمعارضة لوقعت لتقلوها وستر الصحابة مما يزيد حرص  
 المخالفين على النقل فدل ذلك اى عجز البلاغ قطعاً علمانه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله عليه وسلم

علماء اديلا يقترح فيه شئ من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن العلوم العادية اشارة الى جواب بعض شبه الملاحظة فمنها ان يحتمل  
 ان يكون محمد صلوات الله تعالى عليه وسلم بارعا في فن البلاغة فاتفقوا على اهل زمانه ومنها ان يحتمل ان يكون في العرب من يقدر  
 على المعارضة تكسرت خوفا او طمعا او حياء ومنها ان يحتمل ان القادر على المعارضة لم يبلغه قصة تحدى البلاغة القرآن في هذا  
 البحث مسائل شريفة المسئلة الاولى واختلف المسلمون في وجه اعجازة الذي اعجز العرب على اقوال فاحدها انه البلاغة  
 العصبية فوق طاقة البشر وهو مختار للجهل وعرفوا البلاغة على وجوه لكن الصحيح انها امر ذوقى لا يمكن التعبير عنه كون الشعر الملاحظة  
 وتناسب النغمات ثانياً انه الصرفة وهو مختار لاسناد ابي اسحق والنظام المعتزلى والشريف المرتضى الشيعى نعم ان القرآن  
 ليس في البلاغة فوق طاقة البشر ولكن الله سبحانه صرف القوى والعقول عن معارضته مستدلين بان مركب من الكلمات المستعملة  
 في العرب واجيب ان لو تم لقد كل عربي علم معارضة سبحانه وانك اذا باطل ثالثا اسلوب الغريب الخارج عن نثر العرب و  
 نظمها وهذا مختار لبعض المعتزلة رابعها مجموع البلاغة والاسلوب هو رأى امام الحرمين القاضى ابي بكر الباقلاني في المسئلة الثا<sup>نية</sup>  
 قد ذكر المحققون انواعا من الاعجاز في القرآن احدها الاخبار بالمغيبات من الوقائع المستقبلية واسرار المناقبين ثانياً التأثير  
 في القلوب حتى اسلم كثير من المعاند من من فرغ بعض الآيات على قلوبهم ثالثا القصص عن الزيادة والنقصان مع طول  
 الزمان وحرص الاعداً سيما الشيعة والملاحدة عليه رابعها السلامة عن الاختلاف مع الطول وذكر بعضهم هذه الوجوه فيما  
 اعجز العرب وليس بوجه اذا اعجاز العرب موجود في اقصر سورة في كل زمان بخلافها فاعرف المسئلة الثالثة اختلف في ان  
 العلم بكون القرآن معجزا يدعى او نظرى والذي اختاره القاضى الباقلاني انه ضرورى على العرب العارفين بالبلاغة ونظرى  
 على غيره المسئلة الرابعة نعم بعض المعتزلة ان الاعجاز يتعلق بمجموع القرآن وفيه نظير لقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وكان الاعجاز ثبت  
 بمكة والقرآن لم يكمل نزوله قال القاضى المعجز سورة طويلة كانت او قصيرة وقال بعضهم اقصر السورة الكثرة وما يساويه في عدد الحروف  
 معجز واستدل بعضهم بقوله تعالى فليأتوا بجديث مثله على اقليل وكثيرة معجز ولو اية قصيرة المسئلة الخامسة طعن الملاحدة في  
 اعجاز القرآن بوجوه احدها اننا قد نجد خطب الفصحاء وقصائدهم ابلغ قلنا هذا من قصص المعترف بكلام العرب وكان كفار فريث  
 مع شدة عدوتهم يرقصون فرسهم اذا سمعوه التداؤب ويقولون لا يشبه كلام البشر يزعمون من شدة اثره في القلب انه سحر  
 ثانياً ان الصحابة اختلفوا في ان التسمية والفاتحة والمعوذتين من القرآن فلو كان معجزا بلاغة لم يشبه عليهم فانهم عرب قلنا  
 التسمية من القرآن اجماعا وانما الخلاف في كون جزء من كل سورة وانكار الفاتحة والمعوذتين روى عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه  
 لكن المحققين على انه موضوع او انه مرجع عنه ثالثا ان الصحابة لما جمعوا المصاحف لم يكتبوا الآيات الا اذا اتي حانظها بشاهد ينقلنا  
 كان بعض القرآن نسخ تلاوته فكان طلب الشهوة على انه غير منسوخ القراءة رابعها قال وما علمناه الشعر قال واملى لهم ان كيدى  
 متين من بحر المتقارب وقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا من الرمل قلنا ما لم يقصد نظره فليس بشعر وكثيرا ما يقع كلام غير الشعراء  
 مؤثرا بلا قصد خامسا قال ما فوطنا في الكتاب من شئ وليس فيه للحوادث اليومية وجزئيات مسائل الطب الفلسفة بل لفق

ايضا اجيب بانه الذي بالكتاب اللوح او بالشي اصول الدين سادسها فيه تكرار بلا فائدة كقصة موسى عليه السلام وكما في سورة الرحمن اجيب بان للتكرار فوائد من التوكيد الايقاظ والاهتمام بالشي ولذا قيل ان الله تعالى يحب الصلوة وموسى فاكثر ذكرها والتكرار للمصلحة كثير في كلام بلغا العرب سابعها ان فيه لحنان حوان هذا لساحران على قرعة ان المشددة اجيب بان بعض العرب لا يعملون ان وبعضهم يشبهون الف المثنى في الاحوال وامامنا نقل عن عثمان ان فيه لحنان موضوع عند المحققين او ما اول به هو الكاتب تافها ان فيه تناقضا فهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء وفي موضع اخر ذكر خلق السماء ثم قال والارض بعد ذلك دحاها اجيب بان خلق الارض مقدم ودحاها متأخر ويطلب تمام هذه المباحث من كتابنا سدة المنة وثانيتها انه قد نقل عنه من الامم الحارفة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه كلمة ما مفعول ما لم يسم فاعلة الضمير في منه راجع اليه ومن الاولي بيان له اعني بالقدر المشترك ظهور المعجزة حد التواتر مفعول بلغ وان كانت تفاصيلها اي تفاصيل الامور احاداً اي اخبار احاد كجماعة على وجود حاتم يريد ان تواتر القدر المشترك يفيد القطع كما ان الشيعة والمجوس معلومان تطعاما مع انهما متقولان في ضمن حكايات نقلت كل واحدة منها باحد الرواة وهي اي الامم او تفاصيلها مذكورة في كتب السير بكرة السين ونهر الباء جمع سيرة بالكسر هي الفصلة وهي كتب يذكر فيها اسرار الانبياء والاولياء وقد رويت خوارق لا تخص عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كنكس البهائم مرات والاحجار مرات والاشجار مرات وشهادة الكل بنبوته وبكاد جوع النخل يوم ترك الانكار به واتباع الملائق العظيم من طعام قليل ماتت عديدة ونسب للمار من اصابعه حتى كفى قوما كثيرا وشفاء الامراض الصعبة من لمس في الساعة والقيام للجراحات والعظام المنكسرة والاعضاء المقطوعة في اللطخ والظلال الغائمة وانتفاق القفر والاشجار بالمغيبات الكثيرة جدا الى غير ذلك مما جمعه اهل الحديث في مجلدات وصرحوا بان ما تركوه اكثر مما ذكره وهم يباحثوه وهوان القاضى عياض المالكى قال قد بلغ كثير من المعجزات حد التواتر والشهرة والحكم بانها اخبار الاحاد ناس من قللة النظر في الاحاديث وكم من حكم يتوزع عند قوم لا عند قوم فان بعض الناس يعلم وجود بعض التواتر وبعضهم لا يعرف اسمه ورؤى حديث شق القرم على وعبد الله بن مسعود وابن عمر بن عباس وانس وحذيفة وجبير بن مطعم رضي الله تعالى عنهم بعد ما نطق به القران ورؤى حديث نبع الماء وبركة قليلة جماعة من الصحابة منهم انس وجابر وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم والاحاديث فيه كثيرة جدا ورؤى احاديث بركة الطعام بضعة عشر من الصحابة ورؤى احاديث كلام الشجر واجابته حكم جماعة منهم على وابن عباس ابن مسعود وابن عمر انس واسامة ويعلى بن مرة وبريدة وجابر رضي الله عنهم وحديث بكاء الجذع متواتر في بضعة عشر من الصحابة وحديث اجابة دعائه متواتر معلوم بالضرورة ثم رؤى اكثر هذه الاحاديث عن الصحابة اضعافهم من التابعين ثم لم تنزل في ترايد هذا الملخص كلام القاضى وهو الملقى فعلى هذا يكون حكم الشارح يكون تفاصيلها احاد القلة تتبع الروايات او مبنية على تقدير التسليم والتنزل عن تواتر كل منها الى تواتر معنى الجمع لان الاول ما قد ينكر المنازع بخلاف الثاني ان قلت المتواتر ما سمع من قوم فابن سماع هذه الاحاديث قلت نظر الكتاب والسماع متساويان في افادة العلم فانما اذ ابغاك مکتوبات عن قوم واشتملت على مضمون احد حصل العلم به قطعاً بلا سماع فكذلك كتب الحديث المتفرقة في انظار الارض شرقا وغربا تفيد العلم القطعي لظاهرها فاحفظ هذه الفائدة الجليلة وقد يستدل ارباب البصائر بجمع بصيرة وهي العقل لم يندى الى الملقى على نبوته بوجهين احدهما هذا من افادات الامم صحاح الغزالي وحاصله ان كماله كمال الانبياء فهو نبى ما توارى من

احواله قبل النبوة من الصدق والامانة فكانت قرش تقول انه لم يكذب قط وكانوا يلقون به بالامين ومن الوفاء بالعهد حتى اقام على مكانه  
 ثلاثة ايام لرجل قال له انا اتيتك الساعة وحسن الخلق والتجنب عن الاصنام وعادات الجاهلية وعبادة الحق سبحانه في غار حراء وحال الدعوة  
 الى عبادة الناس الى الايمان من تحمل المشاق الشديدة في تبليغ الحق والاجتهاد باللسان واللسان دعوة الملوك للجباة كملك غسان وكسرى  
 فارس وقصر الروم ونجاشي الحبشة ومقوقس مصر وغيرهم مع ان بعضهم اوعده بالبش فم يخيف مع قلة اعوانه واسبابه وبعد تمام ما عين  
 يخر البلاد ودخل لناس في ديارهم فواجوا واطاع العرب كلهم وجارته الهدى والرسول من ملوك الاطراف فانه لم يغير اخلاقه من  
 المسكنة والتواضع للفقراء والشفقة على اليتامى والارامل والقناعة بطعام قليل وثوب خشن مسكن ضيق كما ذكر المساكين وقد كانت  
 تجلب اليه الاموال العظيمة من الغنائم والخزاجات فينفقها على الناس ولا يدر خزن نفسه شيئا حتى توفي ودرى دهن كانت قرش تعلم يوم  
 فتح مكة ان قاتلهم اجمعين فقال لا تشرب عليكم اليوم بغير الله لكم وهو ارحم الراحمين واخلاقه العظيمة جمع خلق بضميتين اما سخاوته فلم يسأل  
 عن شيء فقال لا واما شجاعته فلم يفر قط ولو عظم البأس يوم احد حنين وكان يقوم في صف الحرب قدامهم واما حمله فمضى في جارة يهودى  
 يسأله ينادى فجلس مع حتى صلى الناس العشاء فجعلت الصحابة يمدون به فهاهم النبي صلى الله عليه وسلم قالوا يهودى يحبك قال ان لصاحب  
 الحق مقالا فاسلم اليهودى وقال كنت ارجب حمله كما في التوراة واما تواضعه فحسبك انه خير من ان يكون نبيا ملكا او نبيا عبدا فاختار ان يكون  
 نبيا عبدا فادخل الجبل فجعل يرتعد من هيبة قال لا تخف فان كنت بملك ولكنى ابن امرأة تاكل القديد لو جمعت اخلاقه لصارت فارت من  
 غير ان تحصى كيف وقد قال الله تعالى انك لعلى خلق عظيم واحكام الحكيمية والشفقة على الحكمة من اداب الطهارة والصلوة وقواعد النكاح  
 والطلاق والبيع والهبة والقضاء والشفاعة والموارث وغيرها مما فصل في الفقه مع ادلتها بحيث لو تأمل العاقل فيه علم ان هذا التدبير من  
 احكم الحاكمين وقال الامام الشافعى لو نظر اليه حق والنصارى في كتب الامام محمد بن الشيباني لا منوا بلا شك واقدم حيث يحرم الابطال  
 الاقدام المقدم والاجام الناحر والفرار والجبن والابطال جمع بطل بفتحين وهو الشجاع الذي يبطل ماء القنولين ولا يقتصر منه وصح  
 ان الناس انهم مواعده حول يوم حنين وهم عليه العذر فجعل يزجر يفتت عليهم ويقول يا انا النبي لا كذب يا انا ابن عبد المطلب وثقة  
 واعتمادة بعصمة الله تعالى اعظف في جميع الاحوال قد صح انه كان يامر بعض الصحابة ليحرسوه الليل فلما نزل والله يعصمك من الناس  
 قال نصر فوافقد عصمى الله تعالى فلم يامر بحراسته بعد وشيئة على حاله من غير جزع واضطراب لدى الاحوال جمع هول وهو الخوف اى  
 عند ما اما الهجرة من مكة الى المدينة ليلا والاختفاء في الغار فكان يامر الله سبحانه لان القتال كان حراما عليه والصبر واجبا قبل نزول آية  
 القتال ومع ذلك لما وقف المشركون على الغار وقال ابو بكر رضي الله عنه لو نظر احدكم الى قد مية لا يبصرنا قال ما ظنك يا شين الله نالها  
 بحيث لم يجد عدلا معه شدة عدل وتم له وحوصهم على الطعن منه الجار متعلق لم يجد مطعنا مفعول لم يجد ولا الى القدر فيه  
 الجار صلة القدر سبيلا اى ثبت اوصاف كمال بحيث لا مطعن فيه للعد ثم لا يخفى ان ما ذكره الشارح هي احواله الظاهرة واما  
 الباطنة فاجل واعظم منها لكنها حجت عن العوام ولذا قال العارف ابو يزيد البسطامي رحمه الله لو بدد للخلق من النبي صلى الله عليه وسلم  
 ذرة لم يقم لها ما دون العرش فان العقل بعد الاطلاع على سيرة الانبياء الماضين يحرم كجرم في سائر العلوم العادية بامتناع اجتماع

هذه الامور في غير الانبياء وان يجتمع الله تعالى عطف على اجتماع هذه الكلمات في حق من يعلم الحق تعالى انه الضمير لمن يفترى عليه  
 بدعوى الرسالة والكتاب وتشريع الامور النواهي ثم يجهل عطف على مجمع ثلاثا وعشرين سنة فان النبي صلى الله تعالى عليه وآله  
 ولم يبعث وبعثه امر بعون سنة وتوفي وعمره ثلاث وستون سنة على الصحيح وقد ادعى بعض الكذابين النبوة كمسيحة اليماني والاسود  
 العنسي وسجاح الكافنة فقتل بعضهم وتاب بعضهم وبالجملة لم ينتظم امر الكاذب في النبوة الا اياما معدودة ثم يظهر يقوى الله سبحانه  
 دينه على سائر الاديان كما وعد في القرآن ووقع الاظهار في بعض الامم الزمنية والبلاد كاف في صدق الوعد فلا مرد انه قد يغلب الكفا  
 على بعض بلاد الاسلام اما غلبة الكفر في اواخر الزمان فهو ثابت باخبار النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فهو من دلائل نبوته و  
 ينصه على اعدائه ويجي اثارة من الكتاب والحديث وشرائع من الفرائض والسنن بعد موته الى يوم القيمة وبعض هذه الامور  
 وان كان المخالف دعواه في غير الانبياء لكن مجموع هذه الامور حجة قاطعة حسيية وتانيهما هذا الملك للامام الرازي وحاصله  
 ان تكميل تكميل الانبياء فهو نبى انه ادعى ذلك الامر العظيم اى النبوة بين اظهر قوم بضم الهاء جمع ظهر خلاف البطن ويقال هو  
 ظهر لهم واظهرهم اذا كان في وسطهم وهم يحيطون به ومن زعم ان معنى اظهر قوم اغلب قوم فلم يعرف اللغة لا كتاب لهم ولا حكمة  
 معهم اى لا شريعة وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع من الواجبات والسنن والحرمان والمباحات واتم مكارم  
 الاخلاق من الحياء والجود وصلة الرحم وكرام الضيف ونحوها اى اظهرها وعلمها الناس بحيث لا يزيد عليه واكمل كثير من  
 الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله دينه على الذين كل كما وعد بقوله هو الذي  
 ارسل رسوله بالهتد ودين الحق ليظهره على الذين كل ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واعلم ان شواهد نبوته صلى الله عليه وآله  
 كثيرة فمنها نصوص التوراة والانجيل ومنها بشارة اهل الكتاب قبل مولده وبعده الى ان بعث فحجوه الا قليل ومنها اخبار الكهنة  
 عند مولده وبعثه ومنها ما وجد في الكنائس القديمة مكتوبا وفي الاحجار منقوشا قبل ان يتولد ومنها هوائف الجن واصحابهم  
 من الانس ومنها ما ظهر ليلية مولده من خمود نار محوس وشق ايوان كسرى ونزول النجوم واصفاد ما بين السماء والارض الى غير ذلك  
 مما فصل في التواريخ ثم شرع في اثبات ان نبوته عامة وانه لا نبى بعده بقوله واذا ثبت نبوته والحال انه قد دل كلامه وكلام  
 الله المنزل عليه علم متعلقه بدل انه خاتم النبيين وانه مبعوث الكافة الناس اى جميعهم بتشديد الفاء من الكف وهو المنعم كان  
 اجتماعهم يمنع خروج فرد عنهم بل الى الجن والانس ففي الحديث ارسلت الى الخلق كافة وختم بي النبيون سراة مسلم وفي القرآن  
 لكن رسول الله وخاتم النبيين وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قال ارسله  
 الى الجن والانس وراه الدرعي بل ذهب بعض العارفين الى انه مبعوث الملائكة والشجر والحجر ايضا اخذ بقوله ارسلت الى الخلق  
 كافة وبما روى من شهادة الاشجار والاحجار بنبوته ثبت انه اشرك الانبياء جزاء الشرط وفيه خلاف لبعض الشيعة زعموا ان الائمة الاثني  
 عشر انبياء ولليزيدية اتباع يزيد بن ابيسنة فرقة من الخوارج زعمت انه سيبعث من العجم نبى بكتاب وينسخ هذا الدين بدين الصائير  
 وهذا ضلال وكفر فاقلت في قوله عليه السلام سيكون بعدى ثلاثون كلهم يدعى انه نبى ولا نبى بعدى الا ما شاء الله

قلت قال أئمة الحديث هذا الاستثناء موضع وضع محمد بن سعيد الشامي المصليب صلب على الزندقته ولو صححت فأولت بعيسى عليه  
 السلام وما يذكر عن الإمام محمد الغزالي رحمه الله في هذا المقام فافتراء عليه وان نبوتك لا يختص بالعرب كما زعم بعض النصارى بل  
 بعض اليهود أيضاً وذلك لأن بعض كل من الفريقين انكروا نبوته رأساً والبعض الآخر زعموا أنه مبعوث إلى العرب فقط لأنهم أميون  
 ولا حاجة إلى النبي لأهل الكتاب وهذا الزعم منهم باطل لأنه ادعى البعث إلى الناس جميعاً والنبي معصوم عن الكذب بإجماع منا ومن  
 أهل الكتاب فان قيل اعتراض على كونه خاتم النبيين قد ورد في الحديث كما في صحيح البخاري ومسلم وغيرهما نزول عيسى عليه الصلوة و  
 والسلام بعد ذلك فقلنا نعم قد ورد لكنه أي عيسى عليه السلام يتابع محمد صلى الله عليه وسلم فيحكم على شريعتهم لأن شريعتهم قد نسخت فلا  
 يكون إليه الرجوع أي لتجديد الشريعة أما نفي الرجوع مطلقاً فمحتاج إلى دليل ونصب أحكام جديدة فاقولت قد جاء في صحيح البخاري  
 ومسلم ان عيسى عليه السلام يضع الجزية أي لا يقبلها عن الكفار بل يجبرهم على الإسلام وهذا حكم جديد اجيب بان هذا من أخبار  
 النبي صلى الله عليه وآله وسلم بان قبول الجزية حكم موقت إلى زواله فيكون عدم قبولها من أحكام هذا الشريعة وقد يجاب بأنه قد ينتهي  
 الحكم بانتهاء علته من غير ان ينتهي شرع جديد كسقوط نصيب مؤلفة القلوب بعد ما أمر الله تعالى بالإسلام بل يكون خليفة رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم مثل شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله ان عيسى عليه السلام يجتهد او يقلد قال يأخذ الأحكام  
 عن نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم بلا واسطة ومن العجائب ما ذكره بعض المنسوبين إلى العلم في كتاب سماه انيسر للجلسان للخصر  
 عليه السلام كان يدخل على الإمام أبي حنيفة رحمه الله كل يوم ويأخذ منه الشريعة فمات الإمام بعد خمس سنين فكان خضر يزور  
 قبره يتعلم منه حتى اكمل علم الشريعة في خمس وعشرين سنة أخرى ثم أمر الله تعالى للخصر عليه السلام ان يذهب إلى الإمام أبي القاسم  
 القشيري ويعلمه ما تعلم عن أبي حنيفة فعلمه في ثلاث سنين ما تعلم من أبي حنيفة في ثلاثين سنة نصار القشيري وجيد عصره في العلم و  
 الكرامات وصنف ألف كتاب وضعها في الصندوق وأمر تلميذه ان يطرح الصندوق في نهر جيجون فعلم فراى الماء قد انشق وظهر  
 منه يد لاخذ الصندوق فسأل الشيخ عن هذا السرف قال اذا نزل عيسى بن مريم طلب الكتب المحمدية فلا يجيد ها فينزل جبريل  
 عليه السلام ويقول امرك الله تعالى ان تذهب إلى نهر جيجون وتركم ركعتين وتقول يا امين الصندوق انا عيسى فأعطني الصندوق  
 فيسلب اليه فيعمل بمذهب أبي حنيفة رحمه الله انتهى كلامه وهذا بهتان عظيم ولا يشك عاقل في ان روح الله تعالى وكلمته لا يخط  
 عن درجة المجتهدين ثم الأصح انه يصلى بالناس ويؤمهم عطف تفسير ويقتهدي به المهدي الإمام الموعود لأنه افضل من المهدي  
 فإمامته أولى في هذا التصحيح نظر كذا في دليله لان المعتمد في أمثاله النقل لا العقل وعن جابر بن فروغ لا تزال طائفة من امتي  
 يقفون على الحق ظاهرين إلى يوم القيمة فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال صل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امر ارتكفة  
 الله هذه الأمة سراة مسلم وفي حديث آخر يقول المهدي تقدم فصل بالناس فيقول عيسى عليه السلام انما قيمت الصلوة لك فيصلي  
 خلف رجل من لذي سراة الطبراني وعن أبي سعيد فروغاً من الذي يصلي عيسى بن مريم خلفه سراة ابونعيم وعن عمار بن ياسر فروغاً  
 يا عباس انا لله تعالى ابتد هذا الأمر في وسخنة بغلام من ولدك يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً وهو الذي يصلي بعيسى وآله الدار قطنى

والمطيب وقال في الصواعق يصلى المهدي بعيسى كما في الأحاديث وأما ما صححه السعد القننازاني فلا يشاهد له لأن القصد بأمانة المهدي  
 إنما هو اظهار ان عيسى نزل تابعا لهذه الشريعة ثم قال يمكن الجمع بان عيسى يقتدى بالمهدي أو لا يظهر هذا الغرض ثم بعد ذلك يقتدى  
 به المهدي على قاعدة اقتدار المفضول بالأفضل انتهى عندي في هذا الجمع بحيث لا يلحق الحاجة اليه إنما هو عند تعارض الحديثين ولم  
 يرو حديث في اقتداء المهدي بعيسى عليه السلام وقد روي بيان عدد دهم في بعض الأحاديث على ما روي ان النبي صلى الله  
 عليه وآله وسلم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعه وعشرون الفا عن الإمامة قال ابو ذر قلت يا رسول الله كم  
 وفاء عدد الانبياء قال مائة الف واربعه وعشرون الفا الرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر جماعة غير ابراهيم واسحق وعيسى قال قلت  
 يا رسول الله كم المرسلون قال ثلاثمائة وبضعة عشر جماعة غير ابراهيم واسحق وعيسى قال قلت يا رسول الله كم المرسلون  
 للمناظرة جلال الدين لم اقف على هذه الرواية وقال جلال المحلى في التفسير بعث الله سبحانه ثمانية الاف نبي اربعة الاف من بني  
 اسرائيل واربعة الاف من سائر الناس انتهى وفي بعض الكتب الف الف ورواية احمد عن ابو ذر هو المعتبر والاولى ان لا يقتصر على  
 عدد في التسمية اي في ذكر الانبياء فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن يوم  
 نعمل بمعمل من الامن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من عدد هم او يخرج منهم من هو قديم  
 ان ذكر عدد اقل من عدد هم والادخال والاخراج مطلقان يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتراكه على جميع الشرائط للذكري في اصول  
 الفقهاء يفيد الا الظن وهي احد عشر في الاصول الخفية اولها اسلام الراوي ولو روي مسلما ثم مات مرتدا بطل ثانيا عقده الكامل لو سمع  
 صغيرا ثم روى كبير احقر ثالثا عدالت وهي حجان رعاية الدين على رعاية الهوى والاحتماء عن الخسائس كالاكمل في الطرفين والصحابة كلهم  
 عدل عند اهل الحق ويقال مستوف الحال من التابعين واتباعهم عند الخفية وقال الجمهور لا بد من التعديل اما من بعدهم فالتعديل  
 اجماعا ويقبل رواية المتدعي الا ان يكون بدعتا ككفر او يوافق روايته بدعتا او يكون داعيا الى بدعتا او يستحيل الكذب كالمخطاينة  
 رابعها الضبط وهو تحقيق اللفظ وفهم معناه عند السماع ثم حفظ الوقت الرواية ويجوز الرواية بالمعنى عند الجمهور للعالم للحاذق و  
 عن ابي حنيفة روايتان خامسها اتصال الاسناد ولم يعتبره بعض الخفية وزعموا ان الثقة اذا فرغ الحديث فحسن الظن يقتضي ان  
 الحديث بلغ متصل الاسناد والمختار عند محققهم قبول الارسال من التابعين واتباعهم فقط واما الجمهور فلا يقبلون المرسل الا  
 عن رسل عن الثقات فقط كالحسن البصري رحمه الله سادسها ان لا يكون الخبر مخالفا للقران ومثله بالحديث الدال على مدة بقاء الدنيا  
 لنص القران على ان علم الساعة عند الله تعالى وحده سابعها ان لا يخالف الحديث المتواتر والمشهور ومثله بحديث القصار بشاهدين  
 لانه يخالف قوله عليه السلام البيئته على من ادعى واليهن على من انكر وهو مشهور ثامنها ان لا يكون فحاشة يقتضي العادة شهرته كحديث  
 انتقاض الوضوء بمس الذكر وحمل الجنازة فانه لو صح لم يروه الا احاد لعموم البلوى تاسعها ان لا يكون متروكا الاحتجاج به في عهد الصحابة  
 مع اختلافهم في المسئلة كحديث وجوب الزكوة في مال الصبي فان الصحابة اختلفوا فيه لم يحتج احد منهم بالحديث فعلم انه ليس بحديث  
 عاشرها ان لا ينكره الراوي ولا يعمل بخلافه كحديث بطلان نكاح المردة بلا اذن الولى رواه الترمذي عن امرأة عن عائشة روتها ثم

سال بعضهم الزهري عن فلم ينكره وحديث غيل الا ناسبعا من لونغ الكلب مروي عن ابى هريرة وثبت عنه الا كفاء بثلاث  
 للحادي عشر ان لا يعمل الصوابي بخلاف الحديث مع عدم خفاء الحديث كحديث اخراج الزاني عن وطنه سنة فان عمر بن عبد ارضى الله  
 عنها لم يرضيا بالنفي بعد ما نفي عمر رضي الله عنه رجلا فلقوا بالروم مرتدا فلو كان النفي حلالا لم يتركاه كالحل الذي لو ارتد الجملون ولاهل  
 الحديث شروط وكلام في بعض الشروط المذكورة وحمل استقصاءها كتابنا كثر النبي عليه السلام ولا عبرة اى لا اعتبار بالظن في  
 باب الاعتقادات لان الحق سبحانه ذم قوما يعتقدون بظنهم قال تعالى ان الظن لا يغني عن الحق شيئا وقال ان يتبعون الا الظن  
 بل الظن انما يعتبر في العمليات حتى كان الثابت بالظن واجبا وعندنا في الاطلاق نفي العبرة نظرا لما في المشايخ ذكر الظنات في  
 عقائدهم كفضل الملك والبشر السلف نقلوا الاحاديث الا فرادى في احوال المعراج والقبر والجنة والنار مع انه لا حظ للعمل فيها  
 فلوم يعتقدونها كان روايتها عبثا ووجوهها معدومة امتساويا واذ باطل بل الحق ان المذموم هو الظن الفاسد او الظن فيما يمكن فيه  
 اليقين بالاستدلال مع التكليف باليقين فيها كوجود الواجب ووحدة وصدق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اما الظن بحكم  
 الدليل الظني مع عدم امكان تحصيل اليقين فغير مذموم فاحفظه كثيرا ما يقع في الخطا عن الغابر وما يؤيد ما ذكرنا ان  
 ابا البركات النسفي اورد سوا الا على ان خبر الواحد لا يفيد اليقين وتقريره ان الاحاديث الا فرادى في الاحكام الاخرة لا حظ لها  
 الا في العلم ثم اجاب بان عقد القلب عليها نوع من العمل لان العقد مغاير للعلم اما اول فلان المقلد يعتقد بلا علم اذا العلم  
 ضروري او استدلالى وهو عارى عنها واما ثانيا فلان الكفار المعادين كان لهم علم بلا عقد قال الله تعالى و محمد وابها و  
 استيقنهم انفسهم ظلما وعلوا انتهى ملخصا خصوصا يريد ان خبر الواحد لا يعتبر في العقائد ولا سيما مثل هذا الخبر لا شماله  
 على اللوائح عن العبرة كما فصلا بقوله اذا اشتمل خبر الواحد على اختلاف رواية كما سبق من رواية مائة الف وما يتوالف  
 وقد تقررت الاختلاف يوجب التشكيك للتعارض وكان عطف على اشتمل القول بموجب بفتح الجيم اى بما يوجب الخبر الواحد  
 ويقضي مما يفرضه الا فضاء رسائدين المخالفات ظاهر الكتاب وهو قوله تعالى منهم من لم نقصص عليك وهو اى ظاهرة  
 ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي صلى الله عليه وسلم ان قلت فيجب ترك الاقتصار ولا يصح قول المصنف رحمه الله ولاولى ان لا يقتصر  
 فلنا مخالفة الكتاب او محتمل غير ثابت اما اول فلان عدم ذكر القصص لا يستلزم عدم ذكر عددهم بجملا وفي اتمام الشارح  
 لفظ ظاهر اشارة اليه اما ثانيا فلانه محتمل تاخر الحديث عن الآية ويحتمل عطف على يفرض مخالفة الواقع مع كون المخالفة  
 خطرا في هذا المقام وهو عد النبي من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على لقوله محتمل او مخالفة او عد فافهم على ان  
 اسم العدد اسم خاص في مدلوله اى معناه لا يحتمل الزيادة والنقصان ان قيل كثيرا ما يفسر سبعون بالكثير كما قيل في قوله تعالى  
 ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وفي قوله عليه السلام ستفترق امتي على ثلاث وسبعين فرقة قلت فسر ابا المعنى  
 المجازى والشارح المراد عدم الاحتمال بحسب المعنى الحقيقي وكله كما نوا محبين مبلغين عز الله تعالى لان هذا الاخبار النبليغ  
 معنى النبوة والرسالة قيل لف ونشره ان النبي من ينبي اى يخبر والرسول من يبلغ وهي نكتة جيدة صادقين ناصحين للمخلق



اي يطلبون الخير لهم ثلاثا بطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا إشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب في التبليغ وغيره خصوصا فيما  
 يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة فالعصمة فيها أظهر والألفاظ الثلاثة متقاربة جمعها لا يضر واحترز بها عن نحو جارزيلة  
 وذهب عمرو وأما عمدا فالظاهر من كلامه انه تفصيل لمطلق الكذب سواء كان في التبليغ او غيره ولكن المطابق لكلام المتكلمين كلامه في  
 مصنفاته انه تفصيل الكذب في التبليغ وأما الكذب في الامور الدنيوية فكسائر الذنوب هو مختار الخيالي المدقق فبالاجماع وايضا المعجزة  
 تدل على صدق في كل ما يبلغ وأما سموا فعند الأكثرين اي ذهب للجمهور الى عصمتهم عن الكذب في التبليغ سهواً ومنهم الاستاذ ابو اسحق  
 الاسفرائيني وينسب الخلاف الى القاضي الباقلاني بناء على ان المعجزة انما تدل على صدقها فيما قصد تبليغه وقال بعض العلماء ان الباقلاني  
 لا ينكر العصمة ولكنه يقول بحجة العصمة هو الاجماع والنصوص والمعجزة واختار القاضي عياض المالكي العصمة عن الكذب مطلقا في التبليغ  
 وغيره سهواً وعمداً وادعى اجماع السلف عليهم كانوا يبايدون الى تصديقه من غير توقف واستفسار عن العهد السهولان من عرف الكذب  
 منه فأت الوثوق بحديثه وهذا ينافي حكمة النبوة وفي عصمتهم عن سائر الذنوب اي ما سوى الكذب في التبليغ تفصيل وهو انهم معصومون  
 عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع قال عياض تعاضدت الاخبار عليهم لم ينقل نبوة في كافر واستدل بعضهم بانه يوجب حجة الكفار عليهم وكذا  
 عن تعبد الكبار اي بعد النبوة والمراد بها غير الكفر عند الجمهور وهم ما سوى المشوية خلافاً للمشوية بفتح الحاء وسكون الشين ونقصها قوم من المتبدعة  
 وفي وجه تسميتهم خلاف وقيل لانهم مجتمة ولجسم مشواي ملو وقيل نسبوا للمشاء وهو الجانب لانهم كانوا يجلسون في مجلس المشن البصري  
 فانكروا لهم فقالوا هؤلاء المشاء الخلقه اي جانبها وقيل لانهم يعتمدون الرواية بلا تحقيق والمشوفصول الكلام وقيل نسبوا الى حشرة من  
 قري خراسان وانما الخلاف في ازامتناعه بدليل السمع وهو مذهب جمهور المشاعرة قالوا العصمة عما سوى الكذب في التبليغ لا تعرف بالعقل  
 لان المعجزة انما تدل على تصديقهم في التبليغ وحده بل انما تعرف بالنصوص والاجماع قبل ظهور المخالفين وهو مختار القاضي الباقلاني  
 او العقل وهو مذهب بعض المشاعرة وجمهور المعتزلة مستدلين بان ظهور الكبيرة ينفر الناس عنهم وهذا ينافي حكمة الارسال وهو مختار  
 الاستاذ ابى اسحق واورد عليه ان التنفير في الظهور لا في الصدور والصدور لا يستلزم الظهور واما صدور الكبيرة بعد النبوة سهواً وكذا على سبيل  
 الخطاب في الاجتهاد فنجوزة الأكثرون وفي شرح المواقف والمقاصد المختار خلافه وحكى القاضي عياض الاجماع على العصمة عن الكبار بلا قيد  
 عمداً وسهواً واما الصغار بعد النبوة فتجوز عمداً عند الجمهور ومنهم امام الحرميين خلافاً للجبائي واتباعه من المعتزلة وقد تبعه الشارح هنا  
 المواقف وفيه قصور لان منع الصغيرة عمداً مختار مذهب المشاعرة كما في شرح المواقف وهو مختار الشارح في التهذيب شرح المقاصد  
 الجبائية قالوا لا يصد الصغيرة الا على سبيل سهواً وخطأ في الاجتهاد وقال جمع من المعتزلة كالمجاظر والنظام يجوز صدور الصغيرة عمداً  
 بشرط ان ينهوا عنها فينبهوا عنها وتجوز الصغار سهواً بالاتفاق هذا مذهب اكثر المشاعرة والتم المعتزلة كذا في شرح المواقف بعض المشارح  
 على المنع فدعوى الاتفاق محل نظر وقال القاضي عياض ذهب طائفة من محقق الفقهاء والمتكلمين والعصمة عن الصغار كالعصمة عن الكبار  
 للاختلاف في الصغار واشكال تمازها عن الكبار ولان المعلوم من السلف الاقتدار بكل ما صد عن النبي صلى الله عليه وسلم والا حجة به  
 به انتهى الا ما يدل على الحسنة بالكسراى لا يجوز الصغيرة التي تخرج صاحبها عن الشرافة الى الحسنة والردالة لا عمداً ولا سهواً لاها توجب

نفرة النار عن كسرة لقمة قبل السرقة من الكبائر اجيب بان الكبيرة هي السرقة الموجبة للقطع ونصابها عشرة دراهم عند الامام الاعظم وثلاثة  
 دراهم عند مالك رحمه الله والتطفيف هو عدم متبدل الكيل لوزن في الاخذ والبطار بجبة بوزن حبة لكن المحققين ممن ذهب الى تجوز  
 الصغار عمداً وسهواً اشترطوا ان ينهبوا عليه اى يخبرهم الخلق سبحانه بان هذا لا يليق فينبهوا عنه من الانتهاء او من التنبه المراد تركها و  
 الاستنفار عنها هذا اشارة الى ما ذكره بقوله وكذا عن تعدد الكبائر الى ههنا كله بعد الرجم واما قبله فلا دليل على امتناع صدر الكبيرة عند  
 اكثر اهل السنة وجمع من المعتزلة كذا في شرح المواثيق وذهب المعتزلة وبعض اهل السنة الى امتناعها لانها تجب النفرة المانعة عن اتباعهم  
 اى اتباع النبي فيفوت مصلحة البعثة وهي اقتدار الامتياز والحق عند الشارح والعصمة قبل النبوة منع ما يوجب النفرة ولو كان صادراً  
 عن اباهم كما هم الامهات العهر الزناء والفجور اى الزنا في الانبياء بقريته ما بعدة والمطابق لكلام شرح المواثيق الزنا في الاباء وقد يفسر  
 بفجور الامهات لكن الحمل على التأسيس اولى من التأكيد ثم لا يخفى ان كلام الشارح هذا يحتمل ان يكون تائيداً للمذهب المعتزلة فيكون  
 الحق عندهم الكبار مطلقاً والصغار الدالة على الغيبة وهذا مختار لبعض الحشيين ويحتمل ان يكون كلاماً مستأنفاً وهذا الذي اختاره الشارح  
 منسرباً في المواثيق الى بعض المعتزلة اذ قلت كيف جاز من الشارح وبعض اهل السنة نفى المنفقات بناءً على انها تافهة في حكمة البعثة  
 وهذا قول بالقيم العقلي والاشاعر لا يقولون به وانما هو مذهب المعتزلة قلت هذه كلها نكات بعد الوقوع ذكرت لمناسبة الحكم بالواقع  
 لانها كانت قبل الوقوع حتى تكون دليلاً مستقلاً في اثبات الحكم بحسب العقد المحض ومنعت الشيعة صدر الصغيرة والكبيرة قبل الرجم وبعده  
 سهواً او عمداً لكنهم جرحوا واطهار الكفر اشارة الى حماقتهم في الافراط والتفريط حتى لم يجزوا والصغيرة قبل الرجم ولو سهواً وجرحوا واطهار الكفر  
 حال النبوة تقيية اى خوفاً من الاعلاء على وزن فعيلة والتقية من اعظم اصولهم وبنوا عليها كما صدق عن علي رضي الله عنه واوداده الائمة  
 العظام من الشقاء على الشيخين والاعتراف بصحة خلافتهما والسكوت عن منازعتها وفسر اية قوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ونقلها  
 عن جعفر الصادق انه قال التقية ديني ودين ابائي ولا يخفى على عاقل ان اظهار خلاف الحق خوفاً يمنع الوثوق باقوالهم وافعالهم بل  
 المعلوم من احوال الانبياء وكحل اتباعهم هو اعلان الحق على رغم انف الملوك الجبارة مرة مع قلة الاعوان وكثرة الاعلاء بقي ههنا تبين ان  
 التنبية الاول المذكور في كلام الشارح هو مذهب عامة المتكلمين وخالفهم جمهور من العلماء فذهبوا الى العصمة عن الصغار والكبار قبل  
 الرجم وبعده وهو مختار ابي المنتهي شارح الفقه الاكبر الشيخ عبدالحق المحدث الدهلوي قال بعض المشائخ زلات الانبياء بسبب زيادة  
 قوتهم الى الله سبحانه وفي تفسير النسفي ازمته سمرقند لا يطلقون اسم الزلعة على افعال الانبياء لانها نوع ذنب ويقولون فعل الفاضل  
 وترك الافضل فعوتبوا عليه لان ترك الافضل منهم كترك الواجب من الغير وقال الائمة الشيخ ابو منصور الماتريدي الانبياء احوق بالعصمة  
 من الملائكة لان الامام ما سجدوا بانبياء الملائكة واختار القاضي عياض عصمتهم بعد الرجم عن كل صغيرة وكبيرة ونسب الى  
 طائفة من المحققين وقال قد اختلف في عصمتهم قبل النبوة واصحها شاء الله تعالى تنزيهم من كل عيب انتهى كلام القاضي وزبدة  
 مستدلاتهم ان النبي اذا نهي عما فعل صار مطعناً للناس وكان فعله عند اللغوام ازيلت فهذه العصمة مذهب الشيعة قلت اولا  
 لا باس في الاتفاق الاتفاقي اذ مقصود المشائخ اتباع الحق لا وفاق الشيعة وثانياً ان بين الفريقين بعد المشرقين لان الشيعة على

تجوز الكفر بنية اذ قلت ذكر بعض الفقهاء ان من ذهب العصاة الانبياء عن المعاصي فهو كافران في النصوص كقوله تعالى وعضي ادم  
ربنا نفوي واستدل بعضهم على كفر الشيعة بهذا اجيب بان الحق سبحانه وتعالى سمي ترك الافضل منهم معصية لعلو شانهم و  
عظم مرتبتهم ولا يجوز هذا التسمية من غير الاذلال اذ اعاتب نورا بخطاب خشن لم يجوز للموقفي ان يخاطبه بذلك الاسم والله  
سبحانه اعلم التنبيه الثاني استدلال الامام الرازي واتباعه على عصمة الانبياء عن الكبيرة مطلقا والصغيرة عمدا بوجه احدها قوله تعالى  
لا ينال عهد الظالمين والذين ظالموا لا يقال المراد عهد الامانة لا نقول لو سلم عهد النبوة اولى ثانيا وجوب اتباعهم في اقوالهم و  
افعالهم ثالثا يلزم ان يضاعف عذابهم كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب  
ضعفين اربعها الفاسق مردود الشهادة فيلزم تكذيبهم خامسا الاصل المعروف والنهي عن المنكر واجب او ندب فيكون زجرهم  
مشرعا وهو باطل اجماعا لقوله تعالى ان الذين يؤذون رسول الله رسوله لعنهم الله ساء ما ساء العاصي يستحق العذاب بالنصوص و  
كون النبي يستحقه باطل اجماعا السابع قوله ولقد صدق عليهم ابليس ظن فاتبوعه الا فرقا من المؤمنين فان خرجت الانبياء  
عن الفريق لزم تفضيل غيرهم عليهم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم الثامن قدم الله سبحانه الذين يامر ان الناس يلبس  
ويبنون انفسهم وكون النبي مذموما باطل اجماعا التاسع قوله تعالى بعد ذكر الانبياء انهم كانوا يسارعون في الخيرات وللجمع  
المعروف باللام عام فيعم كل خير من فعل وترك العاشقون لتعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادة من الخالصين  
وقال في ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم وفي يوسف انه من عبادنا الخالصين وبعض هذه الوجوه وان خص بعض  
المطلوب لكن مجموعها يدل عليه بل بعضها يعطى العصمة عن الصغيرة بالهوا ايضا فنامل اذ انقرب هذا العصمة الانبياء بعد الوحي  
عندنا في هذا التفرع نظرا للشارح رحمه الله قد توسع في بيان العصمة سابقا حتى جنى الصغار عمدا ورحم صدر الكبيرة سهوا ثم تضاعف  
في التفرع حتى لم يجز الا ترك الاولى وهو ليس بكبيرة ولا صغيرة فهذا التفرع انما يناسب مذاهب من يدق في عصمتهم حتى لا  
يجوز الصغيرة سهوا ويمكن ان يجاب بوجهين احدهما انه ضيق في التفرع رعاية للادب كما جرت سنة العلماء بحمل ما صدر عن بعض  
الصحابة والسلف على احسن التاويلات وان كان صدر الصغار والكبار جازا عنهم ثانيا اذ الشارح رحمه الله اختار بقوله والحق منع  
ما يوجب النقرة عصمتهم بعد النبوة عن كل صغيرة وكبيرة بناء على انها من بعد الوحي من المنقرات كما هو مذاهب بعض المشايخ فما  
نقل عن الانبياء عليهم السلام ما يشعر بالكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الاحاد لم يرد وقد صرح غير واحد من الاثمة بان  
نسبة الرافة الى الكذب او الخطا اولى من نسبة الانبياء الى المعاصي فمنه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحضر مع المشركين اذا  
استلوا الاصنام قال الامام احمد موضوع ومنه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نظر الى زينب فاستحسنها فاعترف لك زوجها زيد  
فطلقها فزوجها النبي صلى الله عليه وسلم ومنه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قر سورة النجم فلما بلغ ذكر اللات والعزى ومناة و  
هو اصنام للكفا جرى مدحها على لسانه ففرحت قريش ومنه ما روي انه شك في عصمة عائشة رضي الله عنها بعد ما نزل القرآن بها  
فلم يستيقن الى ان راى صفوان مجبوا بايوم صعد شجرة فنزعت الريح ازاره ومنه ما روي بن يوسف عليه السلام هم بالفاحشة حتى

جلس بين علي زليخا والحق انه رأى البرهان فلم يتم هكذا استفادة صاحب الفتوحات المكية عن يوسف عليه السلام في الرؤيا ومنه ما روى  
ازداد عليه السلام استحسن امره وزيارة فارس للحرب مرة بعد اخرى ليقتل فتزوجها ولكن في هذا المقام بحث وهو ان الحكم بالرد  
ليس على الإطلاق بل اذا لم يصح الاسناد او لم يقبل التاويلات فان بعض احاديث هذا الباب مروي بسند صحيح مع قبوله التاويل الصحيح فالسائر  
الى الرد غير مرضية قال الشيخ جلال الدين السيوطي قدّم للامام الرازي القاضي ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام ابن فورك و  
القاضي عياض الامام الغزالي رحمهم الله واخرين اجلاء انكار احاديث صحيحة حتى ما رواه البخاري ومسلم اعتماداً على صعوبة الظاهر  
مع قبول التاويل وتجب منهم ائمة الحديث انتهى مختصر المنزلة قوله عليه السلام لم يكذب ابراهيم الا ثلاث كذبات وفسرت بقوله  
اني سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله حين سئل عن زوجة هذه اختي وهذا حديث صحيح الاسناد واوله المحدثون بانها سميت كذبات  
لانها في صورة الكذب فهي من معارف الكلام وما كان بطريق التواتر لم يصرّف عن الظاهر لقول ابراهيم عليه السلام مشيراً الى لكوالكب  
هذاري وتاويله ان همزة الاستفهام محذوفة والمعنى اهذاري بزعمكم وقوله حين قيل له انت كسرت الاصنام بل فعله كبيرهم والتاويل ان  
تعظيم الكفار الصنم الاضخم اغضب سجد على الكفر وانه اراد بالكبير نفسه لانه كان اعظم بنا منها ان امكن الصرف عن الظم والاى وان لم  
يمكن لعمول على ترك الاولى فهو عطى ادم ربه فعوى وقول موسى عليه السلام رب اظلمت نفسي فاغفر لي وقال غير واحد من الائمة  
سمي الله ترك الاولى منهم عصياناً لعظم منزلتهم كما قيل حسنة الامم ارسيات المقربين واستغفار الانبياء من ترك الاولى همما انفسهم الا  
فليس من الذنب ولا عقاب عليه او كونه قبل البقعة كما قيل في اكل ادم عليه السلام الشجرة وكما قيل في اخوة يوسف عليه السلام على  
تقدير انهم انبياء لكن بعض العلماء صحح انهم ليسوا بانبياء والله اعلم بالصواب وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة كشرح المواقيت المقاصد  
وشفا القاضى عياض وقد ذكرنا بعض ما يتعلق بهذا المقام ولنذكر نبذة اخرى وفضل الانبياء محمد عليه السلام لقوله تعالى كنتم  
خير امة اوتيت اى تم الآية اخبرجت للناس تامرنا بالمعروف ونهون عن المنكر ولا شك ان خير امة اوتيت بحسب كمالهم في الدين وذلك  
اى كمالهم في الدين تابع لكمال نبينهم الذى يتبعونه لا يخفى ان الدليل خطاى لان كلمتا المقدمتين في حيز المنع اما الاولى فلما قرئ القوم  
من ان للخير امة كثيرة الثواب والثواب فضل من الله تعالى ولا يلزم ان يكون على حسب الطاعة واما الثانية فلانه  
وعندنا في الاستدلال وجهان احدهما الاجماع فهو قول لم يعرف له مخالف من اهل السنة بل من اهل القبلة كلهم ثانياً الاحاديث المتظاهرة  
كقوله عليه السلام ان الله فضلني على الانبياء وفضل امتي على الامم رواه الترمذي وقوله ان سيد الناس يوم القيمة سراج مسلم وقوله انا اكرم  
الاولين والاخرين صلى الله عليه وآله واخر رواه الترمذي الدارمي وقوله اذا كان يوم القيمة كنت امام النبيين وخطيبهم وصاحب شفاعتهم غير  
رواه الترمذي امثالها كثيرة ازلت صح ان يهوديا قال والذي اصطفى موسى على البشر فلطم انصارى فقال النبي صلى الله تعالى عليه وآله لا يخبرني  
على موسى وقال لا تفضلوا بين الانبياء رواها البخاري ومسلم وفي الحديث من قال انا خير من يونس فقد كذب رواه البخاري وضح انه جاء  
رجل وقال يا خير البرية فقال ذلك ابراهيم قلنا اصل التفضيل بين الانبياء قطعي لقوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وقوله  
تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض واما هذه الاحاديث فاجيب عنها بوجوه احدها انها منسوخة وفيها ان الخبر لا ينسخ ثانياً انها

قبل ان يعلم اننا فضل لكل وفيه انه يلزم الكذب ويجاب بان المعنى ان الحكم هكذا في ظني فهو خبر عما في الظن لا عما في الواقع ثالثها ان  
 قال ذلك تواضعا وفيه ما في السابق ويجاب بان انشاء للتواضع والا نشاء لا يحتمل الصدق والكذب رابعها انه نهي عن التحيز الذي  
 يؤدى الى تنقيص المفضل عليه اهاات خامسها انما اراد بالنهي استواءهم في النبوة وعدم تفاضلهم فيها ونخص حديث يونس بحجوب  
 سادس وهو ان قصته ما يؤهم قلة صبره فنهي المسلمين ان يزعم بعضهم انه اقوى صبرا منه ويدل عليه رواية لا يقولن احدكم انا خير من  
 يونس ولا استدلال بقوله عليه السلام اناسيد ولد ادم السيد الرئيس من سادهم بيادة بالكر سيدادة وفعل عند الكوفيين و  
 فعل عند البصريين واستدل الاولون بوجهين احدهما ان السيد يجمع على سادة وفعل لا يجمع على فعلة بخلاف فعل كسر وسرارة  
 وان لم يكن لهما ثالث ثانيهما ان السيد يكر على سياند بالهمزة والقاعدة ان حرف العلة ان كان متحرك الاصل لم يقلب بعد الف لجمع  
 همزة نحو مفاد وجمع مفازة على مفعلة والقلب نحو صحائف جمع صحيفة واحتم البصريون بان قلب الواو واذا غام في الياء لا يكون الا  
 اذا كان الثاني متحركا والولد بالضم فسكون جمع ولد بفختين واحد جمع يطلق على الابن والبنت ولا فخر اى لا اقول هذا فخر ولكن تبليغا  
 للحق والحديث رواه الترمذى عن ابى سعيد ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من ادم بل من ادم لا ادم واجيب بوجه احدها  
 ان هذا خلاف ما يفهمه اهل اللسان فانهم يتعلمون ولد ادم بمعنى نوع الانسان ثانيها ان في ولد ادم من يفضل عليه كابراهيم  
 وموسى ولكن التفضيل محل نظر اذ قيل ادم افضل الكل بعد نبينا صلى الله عليه وسلم ثالثها ان الحديث تمة موضحة للطلب وهو  
 قوله وما من بنى ادم فمن سواه الا تحت لوائى والملائكة جمع ملاك بسكون اللام ونعم الهمزة والتاء لتانيث لجمع وملاك مقلوب  
 مالك من الالوكة وهو الرسالة لا والله تعالى يرسلهم الى الانبياء والى المصنوعات لتدبيرها بامر سبحانه وهذا مختار الكسائى والجمهور و  
 قال ابن كيسان ملاك مشتق من الملك بزيادة الهمزة لا والله تعالى جعلهم مالكين للامم وقال ابو عبيدة ملاك مصدق ميمى بمعنى  
 مفعول من لكان اذا ارسل انكر صاحب القاموس هذه اللغة واختلف العقلاء في حقيقة الملائكة فاهل السنة على انهم اجسام  
 لطيفة نورية وقال الحكماء جواهر مجردة ودليلنا النصوص الناطقة بنزولهم من السماء وصعودهم اليها ومشاهدة الانبياء اياهم وزعمت  
 النصارى انهم ارواح الصالحين المفارقة عن الابدان ومن مهمات المسائل القرآنية بيز الملك والجن والشياطين فالصحيح ان الملك  
 نوع شريف مجبول على الخير والطاعة والجن نوع مغاير للملك في الماهية من شانه الخير والشرا والثانى ان غلب الشيطان كل خبيث ومتمرد  
 من الجن وايضا الجن ذكور واناث متناسلون مكلفون مخاطبون بالوعد والوعيد مثل بنى ادم بخلاف الملك فهذا هو الفرق من  
 حيث العوارض واما من حيث المادة فعن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خلقت للملائكة من نوري وخلق الجن من  
 ما ربح من نار وخلق ادم مما وصف لكم رواه مسلم والمراد بالنور مادة نورية الطيف واشرف من النار اختار جمع ومنهم القاضى البيضا  
 ان قسم من الملك خلقوا من نار اجاب عن حديث عائشة بان المراد بالنور المصفاة للطيفة وشدع عليه جلال الدين  
 السبوطى في هذا التاويل تشبيحا كثيرا وقال هو ثمرة التوغل في الفلسفة وقلة معرفة الحديث عباد الله تعالى العاصون باصره يريد  
 انهم معصومون وقد اختلف في عصمتهم فالمختار انهم معصومون عن كل معصية وقال بعض العلماء العصمة خاصة بالمسلمين و

المقربين منهم وقال ابوالمعین السفي في عقيدته اما الملائكة فكل من وجد منه الكفر فهو من اهل النار كالبليس وكل من وجد منه  
 العصية لا الكفر فعليه العقاب دليل قصة هاروت وما روت انتهى وقال القاضي الصواب عصمة جميعهم على ما دل عليه قوله تعالى  
 وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول اى لا يسبق قولهم قوله فلا يتكلمون الا اذا امرهم بالتكلم وهم باصرة  
 يعلمون وفي تقديم الجارانهم لا يعلمون الا بما امرهم الله سبحانه ولاية نزلت في خراطة حيث قالوا للملائكة بنات الله كما ذكره المفسرون  
 فلا يريد ان يحسن ان يكون الآية في عيسى عزير عليها السلام ثم اعلى اليهود والنصارى حيث زعموا الولدية فيهما ولو ابتدئ الشارح الآية من  
 قول بل عباد مكرمون كان في غاية الحسن ازقلت ما بعد الآية يدل على خلاف العصمة وهو قوله تعالى ومن يقل منهم الى ال من  
 فذلك تحزبه جهنم اجيب بانه على سبيل الفرض كقوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه  
 الوتين ان قيل قال ابن عباس وقتادة في تفسير الآية ان ابليس دعا المطاعة لنفسه فتحقق الوعيد في تلت لوصف الرزية في معاد  
 باقوال غيرها من الامثلة وقال الله تعالى ول من في السموات والارض ومن عندك لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون الاحتسا  
 الاعياء والتعب من العمل الكثير بالفارسية مانه وسست شرن وقال الامثلة العباداة لهم كالتنفس لبني ادم وللخصم ان يقول ان  
 الآية خاصة بالمقربين كما يدل عليه قوله من عندك ولا يؤصفون بين كوزة ولا انوثة اذ لم يريد بذلك نقل اما التذكير في الضم  
 واسناد الافعال فكما في الاسماء الالهية وذلك لشرافة التذكير وكادل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انه من بنات الله تعالى لمحال  
 باطل وافرط اى تجاوز عن الحق في جانب الكمال في شانه كما انه رفعم عن العبودية الى الولدية كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد  
 الفاعل للتعقيب اى بعد الواحد منهم قد يتركب الكفر ويقاتبه الله بالمسخ هو تبديل الصوة الى صوة اقوم منها كسخ البشرية وخنازير  
 في الامم الماضية فخرط هو التجاوز عن الحق في جانب النقصان وتقصير عطف تفسير في حالهم فان قيل البليس قد كفر البليس وقد كان من  
 الملائكة يدل صحة الاستثناء عنهم في قوله تعالى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لادم فجدوا الا ابليس والاصل في الاستثناء هو المنقطع  
 مجاز قلنا لا اى ليس من الملائكة بل كان من الجن فسق اى خرج عن امر به اى يجوز ادم عليه السلام وهذا اقتباس وشارة الى ان  
 كونه جنيا ثابت بالنص لكن لما كان فصفة الملائكة في باب العباداة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا بين ملائكة لا يخصى عددهم  
 وممرا اى مستورا او مستغرا فانيابنهم صح استثناءه منهم تغليبا والحاصل ان كان ما موامع الملائكة لكن عبر عن المجموع بالملائكة  
 لان التغليب باب شائع في العرب كالقمرين والعمرين واجيب ايضا بالاستثناء منقطع والجواز مع القرينة نصف كلام العرب واعلم ان  
 العلماء اختلفوا في ان ابليس ملك او جنى فالمشهور والصحيح هو الثاني ولهم عليه دلائل فالدليل الاول قوله تعالى كان من الجن فسق و  
 اجيب بوجوه احد عما كان في علم الله مسخه جنيا كقوله ابى واستكبر وكان من الكافرين ثانيا كان بمعنى صار ثالثا فان الجن بالمعنى اللغوي  
 اى المستور عن اعين الناس وسمى الملائكة جنة في قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة سببا على من قال الملك بنات الله سبحانه  
 رابعها زصفا من الملك يسمون بالجن ومرى عن ابن عباس قال كان من سكان الارض وهم يسمون بالجن وعنه قال كان شازنا  
 على الجنة وخرازمي انتهى بالجن وفي حجة الشرايين نظر الدليل الثاني انه نسل للملائكة ولا بليس نسل لقوله تعالى افتخذونه وذريته

اوليا وواجب بوجه احد هاهن ابن عباس ان ضربا من الملائكة يتوالدون ابيهم يقال لهم الجن وقال السيوطي لم انف عليه هذا انكار منه ثانيا  
 ان ذرئته بمعنى اتباعه ثلثها انه مسح عن صورة الملك فصار له نسل بعد المسح والدليل الثالث النصوص الناطقة بان الملائكة من النور  
 والييس من الناس وواجب بوجه احد هاهن بعض الملائكة من الناس ولا شك ان الناس نور ثانياها ان الناس التي خلق منها ابليس بمعنى النور كما  
 في قول موسى اني ائتيت نار اى نوراً وذهب جماعة الوان من الملائكة مسندين بوجه احد هاهن مرمى عن علي وعبد الله بن مسعود <sup>الله</sup> و  
 ابن عباس وغيرهم رضي الله عنهم وفي صحة الرواية عنهم بوجه ثانياها انه عذب على ترك السجود مع ان الامر للملائكة اجيب بان كان ما صرنا  
 معهم لكن لم يذكر تغليبها او الكفاية بذكر الا كما بر عن ذكر الاصغر كما ان النساء مكلفات مع ان ظاهر الخطابات للرجال ثالثها الاستثناء وقد جاب  
 عنه الشارح رابعها حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال يحيى بن جبريل فسالة النبي صلى الله عليه وسلم قال ما ادري لعلي ابتلى بما ابتلى به ابليس  
 كان من الملائكة رواه الطبراني قلت قال السيوطي سند ضعيف ازلت ما تحقق هذا الكلام قلت لصحبه انه من الجن كما اختاره جلال الدين  
 السيوطي مع حذفه بآحاد حديث وقوله تعالى كان من الجن نص في ما قيل في تاويله تكليف باثر وما حكى عن الصحابة من كونه ملكا فانكره  
 القاضى عياض والله سبحانه اعلم ومارت وما رت استدلال المخالف بقصتهما من وجهين احدهما مرمى ان الملائكة اخرجت بطاها  
 على بنى آدم عند الله سبحانه فقال الحق سبحانه اني ركبت فيهم الشهوات فقالوا لو ركبتهم فينا ما عصيناك فقال اختارنا منكم فاخترنا ام لم يكن  
 هارت وما رت فركب فيهما الشهوة واهبط الى الارض حاكين ببابل بلدة بالعراق فغشقا مرة يقال لها زهرة فحملتها على الزنا وشرب الخمر  
 فخيرها الله سبحانه بين عذاب الدنيا والاخرة فاختار عذاب الدنيا لانه اسهل فها من كوسان يجذب ان الوفا شاء الله سبحانه وقد روى <sup>الطبراني</sup> اهل  
 هذا القصة باسناد كثيرة عن الصحابة ثانياها قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعطون الناس  
 السحر مما انزل على الملكين ببابل هارت وما رت وما يعطون من احد حتى يقولوا انما نحن فتنه فلا تكفر دم الله سبحانه اليهود بانهم اتبعوا علم السحر  
 المنقول من تعليم الشياطين وهارت وما رت وقد نزه الله سبحانه سليمان عن تعليم السحر بقوله وما كفر سليمان فعلم ان تعليمه كفر فلا يصح انهما  
 ملكان فخر اللام اشارة الى فرجوا بين ذكرهما بعض الافاضل فاحدهما انهما ملكان بكسر اللام وقد قرئ وما انزل على الملكين بكسرها و  
 عن الحسن البصري رحمه الله انهما رجلان من اهل بابل وجه الدفر ان هذه القراءة شاذة والمتواتر فتح اللام والجواب بان مجاز عن صلاحها  
 تكلف وثانيها انها شيطانان ببابل وتفسير الآية ان ما انزل نبي والملكين جبريل وميكائيل اى لم ينزل عليهما السحر كما زعم اليهود وهارت  
 وما رت عطف بيان للشياطين وهذا الوجه مرمى عن ابن عباس باسناد وجه الدفر انه خلاف المشهور لم يصد عنها كفر ولا كبيرة اما  
 الاثار المرئية في قصة زهرة فقال الامام الرازي والقاضى عياض والقاضى البيضاوى موضوعة او منقولة عن مفسريات اليهود وقد يربها  
 انما هو على وجه المعاتبه على شئ من الزلة والسهر ولا على كفر وكبيرة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهر هكذا قرره الشارح في مصنفاته وهو في غاية  
 البعد لان عتاب الانبياء لم يكن تعذيبا ولا سيما هذا التعذيب الشديد العجب من النسخ حيث انكر صدا الكبيرة واعترف بالعباد مع انها  
 مريان معار واية واحدة فاز صحت الرواية فيها ثابتا معا وان بطل صدر الكبيرة بطل التعذيب ايضا وكانا يعطان الناس الوعظ يندادون  
 ويعلمان السحر ويقولون انما نحن فتنه اى امتحان من الله فلا تكفر وذلك لان الحق سبحانه انزل لهما امتحانا للعباد ويزجرانهم عن السحر

من تبرهن الايمان علماء السحر بعد النبي والزجر فهذا العمل طاعة منها على وفق امر الله سبحانه لا معصية ولا كفر في تعليم السحر اما قوله تعالى  
 وما كفر سليمان فرد على اليهن حيث زعموا ان سليمان كان ساحرا وادعى النبوة كذباً وقيل ما كفر سليمان اي لم يعتقد ولم يعمل به ولكن الشياطين  
 كفر ابا اعتقاده والعمل به حال كونهم يعلمون بالناس السحر بل اعتقاده اعتقاده كلمات الكفر فلما يجنوا السحر عنها اما الاعتقاد يكون السحر  
 مؤثراً فلا بأس به بل هو عن معتقدات اهل السنة خلافاً لبعض المعتزلة والعمل به قال المحققون ومنهم الامام ابو منصور الماتريدي ليس  
 عمل السحر على اطلاقه كفر بل اذا كان فيه تكذيب ما وجب الايمان به فكفر والا فكبيره وقال بعض العلماء كفر مطلقاً وهو ظاهر كلام الشارح  
ويذكر تعالى كتب انزلنا على انبيائه عليهم السلام ذكر ابو معين النسي في عقيدة نزل على نبيث بن آدم خمسون صحيفة وعلى ادريس  
 ثلثون وعلى ابراهيم عشر وعلى موسى قبل غرق فرعون عشر ثم انزل عليه التوراة وعلى عيسى الانجيل وعلى داود الزبور وعلى نبينا صل  
 الله تعالى عليه ولمسلم القرآن وذكر بعضهم على آدم عشر بل عشر موسى وقال وهب بن منبه على ابراهيم عشرين ولم يذكر عشر موسى  
 وعدت الكتب على الروايات مائة واربع لكن الافضل ان لا يحصر العدد كما في الانبياء لان هذه الروايات ليس لها سند قوي وبتن فيها  
 امره ونهيته ووعدته ووعدته كما يستعمل الوعد في الثواب والوعيد في العقاب وبعض المحققين ههنا بحثان احدهما ان الكتب مشتملة على  
 التوحيد والشارة على الله تعالى والقصاص ايضا ويمكن جعل القصاص داخل في الوعد والوعيد ويبقى التوحيد والشارة خارجين ثانيهما ان  
 اشتمال القرآن على هذه الامور ظاهرة اما اشتمال سائر الكتب ففيه بحث لان الزبور ليس فيه حكم بل المواعيد والقصاص كلهما ضعيف  
 اما الاول فلازم يقصد المحصر واما الثاني فلان اشتمال بعض الكتب على الامور الاربعة كاف في صحة ارجاع الضمير نحو بنو فلان فتلوا على  
 ان عدم الاشتمال على ما عدل الاربعة غير معلوم وكلها كلام الله اي دال على الكلام النفسي وهو اي النفسي واحد وانما التعداد والتفاوت  
 في النظم المقدم والمسموع دفع الاشكال يرد على كون الكتب كلام الله تعالى وتقرير الاشكال ان الكلام صفة واحدة شخصية عندكم وايضاً  
 ان تعدت فاستنادها الى الذات ان كان بالاختيار لزم استناد القديم الى المختار وان كان بالاجاب لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبت  
 الموجب الى جميع الاعداد على سواء فثبت وحدة الكلام ثم ان تعدت الكتب وزولها على لغات مختلفة وتفاوتها في الفضيلة تناقض في الوحدة  
 وحاصل الدفع ان لا تعدد ولا تفاوت في النفسي القايم بذاته تعالى بل في النظم الدال عليه ويجوز ان يفسر كلام الشارح بوجه اخر وهو  
 ان يراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظي ويقصد به نعم ما يزعم من ان الكتب كلها نزلت من عند الله تعالى فلا يجوز تفضيل بعضها على بعض  
 وتحرير الجواب انه واحد اي جميع الكتب متحدة في كونها كلام الله سبحانه لا تفاوت في الفضيلة من حيث الكلامية وانما تفاوتت الكمال  
 موضوعة في النظم ان قلت الوجه الاول لا يلائم قوله كما ان القرآن كلام واحد الثاني قوله انما التعداد للزوم استنادك اجيب عن الاول بان  
 معناه ان القرآن دال على كلام واحد او معناه انه درجة واحدة من حيث الكلامية والتشبيه انما هو في التساوي من وجه والتفاوت من وجه  
 فافهم وعن الثاني بان المراد بالتعداد التفاوت وانما ذكر التعداد استظهاراً وبهذا الاعتبار اي باعتبار النظم كان الافضل هو القرآن وذلك بوجوه  
 احد هان قرائت اكثر ثواباً من قرائتها بل لتعبد بقراءتها منسوخ الثاني ان نظم القرآن معجز بخلافها الثالث ان القرآن محفوظ عن التغيير  
 بزيادة او نقص بخلافها ثم التوراة كتاب موسى عليه السلام ثم الانجيل كتاب عيسى عليه السلام اسمان اعجميان على ما اخبره الرعيني



والبصراوي وقال قوم من البصريين والكوفيين عريان لان اللام لا يدخل الالهام العجيبة فالتقنة تفعلت بفتح العين عند بعض  
 الكوفيين وكبرها عند الفراء مشتقة من وري اذا اوقد النار لانها ضياء من الضلال او من وري اذا تكلم بكلام مستوحى لان التوراة  
 اكثرها اشارات والانجيل من النجى وهو الماء الخارج من الارض لانه مستخرج من اللوح المحفوظ اوله نافع كالماء وقيل هو الاصل  
 لانه اصل لدين ثم الزبور كتاب داود عليه السلام فعول بمعنى مفعول اي مكتوب من زبور اذ اكتب ثم كون القرآن افضل مجمع عليه  
 اما الترتيب في الباقي فمحتاج الى الدليل وفي بعض النسخ ثم التوراة والانجيل والزبور كما ان القرآن كلام واحد اي في درجة واحدة  
 من الفضيلة لا يتصور فيه تفضيل من حيث انه كلام الله سبحانه لان هذا الشرف يعم الآيات والسور كلها ثم باعتبار القراءة والكتابة  
 يجوز ان يكون بعض الصور افضل كما ورد في الحديث فعن الحسن البصري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل القرآن سورة  
 البقرة ثم البقرة ثم البقرة ثم البقرة ثم البقرة ثم البقرة ثم البقرة ثم البقرة ثم البقرة ثم البقرة ثم البقرة ثم البقرة ثم البقرة  
 انس رضي الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ان لكل شئ قلبا وقلب القرآن ليس سراة الدارمي وعن ابن عباس قال قال  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا زلزلت تعدل نصف القرآن وقل هو الله احد تعدل ثلث القرآن وقل يا ايها الكفرون سابع  
 القران سراة الترمذي اما الافضلية من حيث الكتابة فلم اجد فيها حديثا الا ان المشايخ من العرفاء يذكرون لكتابة بعض السور  
 والآيات عن تجاربهم منافع عظيمة من شفاء المرضى وتخفيف القلوب ودفع الآفات والكروب ولك ان تستدل بحديث ابان  
 عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كتب بسم الله الرحمن الرحيم فحجوه غفر الله له واه ابونعيم ولكن ابا بصير  
 وكذا الاستدلال بالحديث على الافضلية غير صحيح الا انه قد يشير تخصيصه بالذكر والاختصاص بهذه الفضيلة وحققة التفضيل  
 ان قراءتها افضل لما انه انفع من حيث كثرة الثواب والبركات من المكروهات او ذكر الله فيه اكثر عطف على قوله هو انفع او علم  
 قوله قراءته افضل واعلم ان الذي ذكره الشارح في استوله السور من حيث الكلامية وتفاضلها من وجوه اخرى هو مذهب المحققين  
 بعد اختلاف كثير فيه والمذاهب فيه ثلثة الاول مذهب الامام مالك وابي الحسن الاشعري والقاضي الباقلاني انه لا يجوز تفضيل  
 بعض القرآن على بعض لانه يؤدي الى تنقيص المفضول عليه الثاني مذهب اسحق بن راهويه وهو التفضيل واختاره الامام الغزالي  
 رحمه الله وقال ان كان معنوي البصيرة لا يرشدك الى الفرق بين سورة الاخلاص وسورة تبت فقلد صاحب الرسالة في قوله فاتحة  
 افضل سور القرآن الثالث مذهب المحققين الجامع بين الفريقين وهو انه لا تفاضل في الشرف الذاتي لتساوية من حيث كونه  
 كلام الله سبحانه وانما التفاضل بوجوه اخرى احدها الثواب في القراءة وان كان لا يظهر علينا علته كما لا يظهر علته اختصاص بعض  
 الآيات بمزيد ثواب كسورة الجمعة وعرفة ثانياً الاشمال على المعاني الشريفة كصفات الحق سبحانه وتوحيد والبعث ونحوها من امهات العقائد  
 ولعلنا اجمع الى الاول ثالثها الاشمال على الاحكام الدينية فان الآيات المشتملة على الاحكام التي خير في ذلك من آيات القصص مراتبها  
 المنافع العاجلة كما في الآية الكرسي من دفع كل بلاد وفاتحة الكتاب من جلب كل خير خامسها البلاغة وقد صرح علماء البيان بالشارح  
 في المطول يكون بعض الآيات ابغى من بعض مع ان كلها في الدرجة العليا من البلاغة هذا ما التقطناه من كلام الائمة واكفى الشارح

ببعض الوجوه لانها اشهر ثم الظاهر عندي ان اصحاب المذهب الاول انما ينكرون التفضيل من حيث الشرف الذاتي اذ على وجهه يؤدي الى تنقيص للفضول عليه فان دفع عنهم تشييع بعض العلماء بان انكار التفضيل مع كثرة احاديث عجيب وايضاً من الظاهر ان اصحاب المذهب الثاني لا ينكرون التساوي من حيث الكلامية فتحتمار الكل هو المذهب الثالث وليس النزاع الالفظياً ثم الكتب نسخت بالقران تلاوتها مفعول ما لم يسم فاعله اربدل من الضمير وكتابتها من الدلائل على نسخها انهما غير ما تورين عن السلف مع جهدهم في انواع الطاعات ثم معنى النسخ على ما ذكره بعض العلماء ان لا يجوز تلاوتها ولا كتابتها كما لا يجوز العمل باحكامها المنسوخة ويدل عليه حديث جابر ان عمر رضي الله عنه اتى بنسخة من التوراة فجعل يقرأها ووجه رسول الله صلى الله عليه وسلم يتغير فقال لو بدلكم موسى فاتبعتوه وتركتموني لفضلتم عن سواء السبيل ولو كان حياً وادركني لا يتغير شيء مني واختصرت انا عندي حرمة التلاوة والكتابة اهانة عظيمة لا تناسب الكتب الالهية لمعنى نسخها نسخ كونها طاعة مسنونة كتلاوة القران وكتابتها اما الحديث فلعله خاص بموعدة وزمانه لكثرة اليه في يومئذ بالمدينة وحرصهم على اضلال المسلمين وتغييرهم للناس عن الاسلام فكان اشتغال الصحابة يومئذ بالتوراة مظنة فتنة كما انتهى النبي صلى الله عليه وسلم عن كتابته للحديث لتلاوته يختلط بالقران واما السلف بتجويد القران حتى عن الاجسام ثم جوده للا من مزاج اختلاط والله سبحانه اعلم وبعض احكامها كالسبت وهو لا اشتغال بالمادة يوم السبت وقرض الثوب من البول والمغزاج لرسول الله عليه السلام في ليقظة بالقم في الفارسية بيدري ضد النوم بشخصه اي بجسده لا بالروح فقط الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى جمع العليات انبت الاعلى اي الجنة والكرسى والعرش حتى اي ثابت بالخبر المشهور هو الذي يرويه جماعة لا يبلغون حد التواتر حتى ان منكرة يكون مبتدأ بالجمهور على ان منكر للحديث المتواتر كافر ومنكر المشهور فاسق ومنكر خبر الاحاد انم هذا هو الصحيح ومن العجائب ما في الظهيرية من ان منكر المشهور كافر الا عند عيسى بن ابان احد عظماء الخنزية وذكر بعضهم ان المبتدع هو من انكر تفاصيل المعارج فان الاخبار فيها احاد واما من انكر اصل المعارج فيكفر لان القدر المشترك متواتر وهذا لا يبعد عن الثواب وانكاره وادعاء استحالة بتشديد الدال انما ينبت على اصول الفلاسفة اي قواعدهم كقولهم خرقوا الافلاك محال وان الحركة السريعة من الارض الى العرش ثم الى الارض في الزمن القصير خارج عن طوق البشر وان كرة النار محترقة لا يمكن النفوذ عنها وادلاى وان لم يبين الكلام على اصولهم فالخرق والالتيام على السموات جائز لان دليل امتناع الخرق غير تام والنصوص شاهدة بوقوع نحواذ السماء انشقت واذا السماء انفطرت وذكر الالتيام استطردي والاجسام كلها علوية او سفلية متماثلة اي منصفة للحقيقة لاها مركبة من الجواهر المفردة وهو متماثلة فليس اختلاف الاجسام الا بالعوارض كذا قورة الشايزر يصبح على كل ما يصح على الاخر فيجوز خرق السماء كخرق العناصر من الهواء والماء ويجوز الحركة بهذه السرعة من البشر كجوازها من فلك الافلاك المتحرك في طرفة العين بل اكثر ويجوز تبرؤ النار كالماء والهواء والله تعالى قادر على الممكنات كلها فهو قادر على الخرق ونحوه وقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعارج كان في المنام وهو قول جمع من اهل السنة على ما روى عن معاوية رضي الله تعالى عنه قال القسطلاني معاوية بن ابي سفيان ولد حرب كاتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم ذ والمناقب للجنة المتوفى في رجب سنة ستين انتهى انه سئل عن المعارج فقال كانت رؤيا صادقة وهذا الاثر رواه ابن جرير وروى عن عائشة رضي الله عنها هي ام المؤمنين الصديقة بنت ابي بكر الصديق فصاحبة المناقب الرفيعة الحافظة لعلم الحديث والفقه

حتى قيل روى عنها ثلث الشريعة وكانت الصحابة اذا اشكل عليهم مشئمة رجعوا اليها وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحبه باجسادها تزوجها وهي ذات تسعين ومات عنها وهي ذات ثمان عشرة وماتت بعد الخمسين اما سنة خمس اوست اوسع او ثمان انها قالت ما فقد بلفظ المجهول الى ما غاب يقال نفذته اي لم اجده جسد محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج رآه ابن جرير وفي نسخة مقال وقد قال الله تعالى وما جعلنا الريا التي اريناك وصف الريا بالموصول اشارة الى انها رياء حتى او تعظيمها الا فتنة للناس اي امتحانهم هل يصدقون بها ام ينكرونها واجيب بان المراد بالرؤيا في الآية وقول معاوية في الرؤيا بالعين وهذه لغة وان كان المشهور استعمال الرؤيا في المنام وهذا التاويل منقول عن ابن عباس قال في تفسير الآية هي رؤيا عين اريها النبي صلى الله عليه وسلم ليلة اسرى به الى بيت المقدس رآه البخاري واجيب عن الآية بوجه اخر اذ اهل ان رأى في منامه انه دخل مكة فتاخر وقوع تعبيرة سنة واستعمل الناس فكان امتحانهم ثانيا ان ارى ذوقه بد اما في اليقظة واما في النوم ان الكفار قليل ليشجع الصحابة على الحرب كما في قوله تعالى واذيركمهم اذ القيتهم في اعينكم قليلا ويقلدكم في اعينهم ليقتل الله اهلها كان مفعولا ومن قال انه في اليقظة فسر المنام بالعين لانه موضع النوم في العرف ثالثا ان رآه ابن امية على منبره ينزون كالقردة والفتنة ما ظمروا في دولتهم من الظلم واجيب عن اثر معاوية رضي الله عنه انه لم يحضر زمن المعراج لان اسلامه وقع يوم صلح الحديبية او يوم فتح مكة وكلاهما بعد المعراج بدهر فحدث للماضين ارجح كعمري الخطاب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما والمعنى اي معنى قول عائشة رضي الله عنها ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للجسد الروح جميعا واعتراض على هذا التاويل بوجه احد هان فقد للجسد هو عدم وجوده في مظنة الوجدان بخلو مكانه عنه واما اذا انقل الروح عن الجسد ثبت الجسد في موضعه لا يقال انه فقد الجسد ثانيا ان وجد في بعض الطوائف ما فقد جسده ولكن عمره بروحه واجيب بان الباء بمعنى مع كقولهم دخلت عليه بثياب السفر ثالثا جلد في رواية ما فقدت جسده قال المحققون وهذه الرواية باطلة واجاب العلماء عن قولها بوجه اخر احد هان سند ضعيف ثالثا ان عائشة لم تكن زمن المعراج زوجة ولا في سن من يضبط ولعلمها ما ولدت يومئذ على الخلف في تاريخ الاسراء فحدث للماضين ارجح ثالثا ان المعراج وقع مرتين مرة بالجسد مرة بالروح وقولها حكاية عن الثاني وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ثم استدلى على ان المعراج بالشخص في اليقظة بقوله ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الامكار اي انكار الكثير والكثرة بالفتحات جمع كاذب انكروا امر المعراج غاية الانكار ذكر صاحب الكشاف وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر المعراج لام هاني بنت ابي طالب فقالت لا تذكره فقريش قال اني فاعل فخره الى المسجد الحرام فذكره لابي جهل فنادى ابو جهل يا معشر قريش فاجتمعوا من مضاحك ومن مستعجب من مستهزى من بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك زعمانهم ان هذا كذب روى انه سعى قوم الى ابي بكر رضي الله عنه وقالوا هل سمعت ما قال صاحبك قال انا صدقته على ابد من ذلك فسمى الصديق من يومئذ وذكر العلماء على اليقظة ذلك لانه اخر احد هان ظواهر الاحاديث من قول ركب البراق وانبت بيت المقدس ثم عرج بنا الى السماء الى غير ذلك من الالفاظ اذ تاويلها بالمنام صرف عن الظاهر وفي رواية عمر بن الخطاب ثم رجعت الى خديجة وما تحولت عن جانبها وقالت ام هاني صلى الله عليه وسلم بيننا فلما صلى الصبح قال يا ام هاني لقد صليت معكم العشاء ثم جئت بيت المقدس فصليت فيه ثم صليت الفداة معكم لان ثانيا حديث ابي بكر رضي الله عنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم طبتك يا رسول الله

البارحة في مكانك فلم اجده ذاجاب ان جبريل حمله الى المسجد الاقصى ثم انا حديث ابى هريرة وجابر ان قرئنا النبي عن مسراى  
 عن اشيار لم اثبتها فرفع الله بيت المقدس انظر اليه وقوله الى السماء اشارة الى الرعد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت  
 المقدس ثم كان الى السماء في المنام والمقدس بفتح الميم وكسر الدال على الفصحى مصدس مسمى والمشهور ضم الميم وتشديد الدال مع فتحها اي  
 بيت الله سبحانه وهو قبلة اكثر الانبياء بارض الشام على اربعين مرحلة من مكة على ما نطق به الكتاب اشارة الى استدلال الزاعم  
 وهو ان الحق سبحانه مدح نفسه وعبدته على اسرته بجسده الى بيت المقدس فلو كان عرج بجسده الى السماء كان احق بالذكر لانه اول  
 على عظم قدرته وشرف عبده ولم يتعرض الشارح لدفع هذا الدليل لضعفه اذ لا يجب على الله سبحانه شئ وايضا لحديث شعبة من القران  
 لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى قال الله تعالى سبحن الذي اسرى بعبد ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى  
 الذي باركنا حوله وقعت هذه الآية في بعض النسخ والاسراء هو الا ذهاب ليلا يقال اسرى بفتح السين اذا ذهب ليلا من باب ضرب  
 والاسراء متعد منه وقيل نكول ليلا لانه علقته الوقت والمسجد الحرام الكعبة من الحرمه بمعنى العظمة او ضد الحلال للنهي عن الصيد  
 وقطع النباتات فيه والمسجد الاقصى بيت المقدس لانه كان ابعد المساجد عن الحجاز والبركة حوله بكثرة الانبياء احياءهم وامواتهم و  
 بالانهار والاشجار ففي ههنا بحثان الاول القاكون بان المعراج منام استد لوانما وقع في بعض الاحاديث في اول القصة  
 كنت نائما وفي اخرها فاستيقظت وانا بالمسجد الحرام واجيب عن الاول بانه كان نائما فابقظ جبريل وذهب به وعن الثاني او لا  
 بان المعنى رجعت الى الاحوال البشرية التي كنت عليها بعد الفيض عنها بمشاهدة الاسرار الالهية وثانيا بان معنى استيقظت  
 اصبحت وثالثا بانه استيقاظ من نوم اخر بعد الرجوع ورابعان هذا اللفظ انما وقع عن رواية شريك عن انس وهي منكورة فان  
 شريك اسرى في هذا الحديث ان المعراج قبل ان يبعث وهذا خلاف الاجماع البحث الثاني ذهب بعض العلماء الى ان الاسراء في النوم  
 بالمسجد جمعاً بين الاحاديث فان الانبياء تنام اعيانهم ولا تنام قلوبهم وكان للحكمة في تغميض عينه ان لا يشغله شئ من المحسوسات  
 عزاءه سبحانه ويدفع ما اسرى من انه صلى بالانبياء في بيت المقدس وتكلم معهم في السماء ويمكن ان يجاب بانه كان له في المعراج  
 حالات مختلفة من النوم واليقظة وقوله ثم لما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف بعد اتفاقهم على العروج الى  
 السماء السابعة فقبل الى الجنة وقد نطقت الاحاديث بان النبي صلى الله عليه وسلم ركب البراق وهو اية فوق السما وودون البغل يضع  
 قدمه عند منتهى بصره فاقى بيت المقدس وصلى فيه كعتين ثم عرج به الى السموات فلقى على السماء الاولى ادم والثانية عيسى ويحيى  
 والثالثة يوسف والرابعة ادريس والخامسة هارون والسادسة موسى والسابعة ابراهيم مسند اظهرة الى البيت المعمور ثم راي سدة  
 المنتهى ادخل الجنة كذا في الصحيحين وقيل الى العرش هو الجسم العظيم الذي شرفه الله سبحانه وجعله لنفسه كالسرير للملك مع تنزهه  
 عن الجلوس المكان كجعله الكعبة بيتا وزعم الحكماء انه تلك الافلاك المتحركة من المشرق والمغرب وهو جسم بالغيب وقيل الى فوق  
 العرش هذا مبنى على ان العرش ليس نهاية لعالم الاجسام خلا للفلاسفة ولا دليل لهم على ذلك الا نفي ما لا يدل عليه الدليل  
 استحسانا وقيل الى طرف العالم اي نهاية عالم الاجسام التي ليس راءها مكان ولا هو ابل بعدم الصواب اما الامتداد الموهوم فوهم

باطل، واعلم ان تفصيل الاجسام العلوية فلا يعلم الا الله سبحانه واما ما ذكره الحكماء من انحصارها في الافلاك السبعة والكواكب فانما تصدق  
 العد الذي يضبط بالحركات العلوية ولا دليل على نفي الزائد ذهب صاحب الفتوحات الى اثبات الافلاك السبعة للسياحة ثم الفلك السابع  
 ثم الفلك الاطلس ثم الكرسي ثم العرش وقال الشيخ ابو الحسن الرافعي سعدت في الفتايات الى سبعة الف عرش ثقيل لي ارجع لا وصولك  
 الى العرش الذي عرج اليه محمد صلى الله عليه وسلم انتهى والله تعالى اعلم بملكوته واما ما ذكره اصحاب السيركا لمعين المؤرخ وغيره من عجائب ليلة  
 المعراج ومشاهدة اصناف الملائكة في كل سماء فالكثيرها من الموضوعات فليكن بالاعتماد على ما في كتب الحديث فالاسراء وهو من المجد للعراس  
 الى بيت المقدس قطعي اي يقيني ثبت بالكتاب اي القرآن ويكفر منكرة والمعراج من الارض الى السماء مشهور اي ثبت بالحديث المشهور فلا  
 يكفر منكرة بل يفسق ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك احاد عبد الهزرة اي مرى بنجر الاحاد ويا تم منكرة راعترض عليه بانه ينافي ما  
 سبق من قوله اي ثابت بالخبر المشهور واجيب بان المشهور هو العروج من السماء الى ما فوقها واحاد هو خصوصية الجنة والعرش ثم يصحح انه  
 عليه الصلوة والسلام انما اراد اي بفراده اي بعبقريته لا بعينه اختلف السلف والخلف فيه على اقوال احادها انكار الرؤية وهو قول عائشة  
 والمشهور عن ابن مسعود بن وابي هريرة وعن مسروق قال لعائشة هل راى محمد به قالت لقد تف شعري مما قلت من حد ثك ان  
 محمد راى به فقد كذب قال فابن قوله تعالى ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى الايات قالت ذلك جبريل كان ياتي في  
 صورة الرجل وانه هذه المرة في صورته التي هي صورته فقد افاق كما رواه البخاري مسلم ثابها اثبات الرؤية بالقلب وهو رواية عن ابن  
 عباس قال القاضي عياض جاء في الحديث لم اركب بعيني ولكن ايتته بقلبي مرتين عن ابن عباس قال سئل هل ايت بك قال ايت  
 بغواضي وله ابن جبريل ثابها اثبات الرؤية بالعين وهي الرؤية المشهورة عن ابن عباس وعليه الشيخ ابو الحسن الاشعري وفي شرح مسلم  
 للامام محمد الدين النووي هو الراجح عند اكثر العلماء رابعها التوقف وهو راى سعيد بن جبير واختار الشارح القول الثاني والثلث  
 لانه مؤيد بالحديث ولانه لا يدل على الرؤية بالعين نعم واما قول ابن عباس فلعل اجتهادي واما حديث جابر ايت بمشاهدة  
 لاسك فيه ففي شريته نظره لا يعرفك وقوعه في غنية الطالبين المنسوبة الى لغوث الاعظم عبد القادر جيلاني قدس سره العزيز فالنبة  
 غير صحيحة والاحاديث الموضوعية باطلة وكرامات الاولياء حق الولى هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن حسب  
 بفتحتين او بالسكون وما مصدقية اي بقدر الامكان المواظب بصفة المعارف اي الملازم على الطاعات حتى قيل ان الولى الكامل لا يتروك  
 المندوب المجتنب عن المعاصي حتى انه يخرج بالكبيرة واصرار الصغير عن الولاية المعرض عن الاثم الاى الاستغراق في اللذات الشهوات  
 اراد المباحات واما الاجتناب عن كل ما يلد ويتشى فليس من الطريقة المحمدية بل من فعل رهبان النصارى والهنود وقد صح النهى عنه  
 في الاحاديث وكرامته ظهور امر خارج للعادة من قبله بكسر القاف ونقص الباء اي من جانب غير مقارن نعمت لا مر او حال منه لدعوى  
 النبوة اشارة الى دفع شبهة المنكرين للكرامات وهي اشتباهه النبي والولى فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا  
 سواء صدق عن كافر او عن مومن فاسق وما يجب ان يعلم ان من واطب على الرياضات الشاقة ظهرت عنه الخوارق ولو كان كافرا وهذا  
 امتحان شديد لضعفاء المسلمين وسبب اضلالهم وسوء اعتقادهم بالشرائع ليحفظ المومن ايمانه عن هذه الآفة ويسمى استدراجا لانه

سبب الوصول الى الناس بالتدريج وما يكون مقصودا يدعو النبوة يكون معجزة واعلم ان الكرامات انكرها المغنظة ولا ستاذ ابو اسحق الاسفندي  
ومن العجيب ان قبرا لا ستاذ ينقض دعواه لان الدعاء عند كبريتاج وهذا كرامة ولكن المحقق اذا لا ينكر الكرامات راسا بل يقول  
ما كان معجزة للنبي لا يكون كرامة للولي وقد جمع المحققون من اهل السنة على حقية الكرامات والدليل على حقية الكرامات ما تواتر عن كثير  
من الصحابة ومن بعدهم وصنف فيها الامام الفقيه حافظ الحديث ابو العباس جعفر بن محمد النسخي المشهور بالامام المستغفري من اعظم  
ما وراء النهر كتابا سماه الدلائل وروى فيه كرامات غريبة باسناد مسلسلة ومن نظري كتب تاريخ الاولياء وجد بجانب بحيث  
لا يمكن انكارها اذ قلت كيف لا يمكن وقد انكره قوم قلت معناه لا يصح انكاره عند العقل الثاقب خصوصا الامم المشتركة وهو ظهور  
الكرامة واز كانت التفاصيل احاد في ظاهر العبارة عندنا نوع تدافع لان قوله خصوصا يدل على ان بعض التفاصيل اي بلغ التواتر و  
بطلان الانكار لكن الامم المشتركة احوق بذلك وقوله اذ كانت التفاصيل احاد ايدل علوانه لم يتواتر من الكرامات الا القدر المشترك فلو  
ترك قوله خصوصا وقال بحيث لا يمكن انكار الامم المشتركة لكان احسن وايضا الكتاب ناطق بظهورها اي الكرامة من مريم ام عيسى عليه  
السلام ومن صاحب سليمان عليه السلام وهو وزيره اصف وبعد ثبوت الوقوع لاحاجة الى اثبات الجواز قدما والمتكلمين يشنون  
جواز الكرامة ثم وقوعها ويستدلون على الجواز بان الكرامة امر ممكن اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته وقد تقررت الحق سبحانه قادر  
على كل ممكن وانه لا فرض لفضل حتى يعوقه بعض الاغراض عن خلق ممكن فنثبت جواز الكرامة وانما يفعل ذلك لانه لا يجوز الاستدلال  
بالنصوص على الامم المحال بل يلزم صرفها عن الظاهر واخبار الشارح قصر المسافة فانسأ ثبت وقوعها بالتواتر ثبت جوازها فوجب حمل  
النصوص على ظواهرها ولذا قدم التواتر على الكتاب ثم اورد المص كلاما يشير الى تفسير الكرامة في قوله نقض العادة للولي والى تفصيل  
بعض جزئيات المتباعدة من جرى العادة جلا بالكسر والتشديد بمعنى القطع جدا فقال فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة  
للولي اللام متعلق بقوله يظهر من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة بيان للكرامة او نقض العادة كالتيان صاحب سليمان  
عليه السلام وهو اصف بمد الهمة وكسر الصاد بن رخصا على الاثمة قيل الخضر عليه السلام وقيل جبريل عليه السلام وقيل ملك كان  
يؤيدك بعرض بلقيس الباء متعلقة بالاتيان وبلقيس بكسر الباء والقاف اسم امرأة كانت تملك اليمن وكان لها عرش عظيم فكتب اليها  
سليمان عليه السلام ان تاتي اليه مسلمة فسارت اليه فاراد سليمان عليه السلام ان يظهر عليها معجزة فاحضر صاحب عرشها يا سليمان  
قبل ارتداد الطرف هو النظر وارتداد عبارة عن اطباق الجفن كان النظر يخرج بفهمها ويرجع بضمها وتفصيل القصة في  
القران قال يا ايها الملايكة يا بني بعرضها قبل ان ياتوني مسلمين قال هفريت من الجن انا اتيك به قيل ان تقوم من مقامك واني  
عليه لقوى امين قال الذي عنده علم من الكتاب انا اتيك به قيل ان يرتد اليك طرفك وقال بعضهم ان سليمان عليه السلام هو  
الاتي بالعرش وقوله انا اتيك خطاب منه للعفريت مع بعد المسافة وهي مسيرة شهرين وانكر بعض الفقهاء قطع المسافة البعيدة في  
المدة القليلة من الولي وعارضة بعض الفقهاء فقال من انكر ذلك كفر مستد لا بهذه القصة ولكن عندنا في كونها من قطع المسافة نظر  
لان الظاهر اذ اصف احضر العرش بتصرف باطنه لا بان يذهب ويحمل ومن اللطائف ما ذكره بعض الصوفية القائلين بتجدد الامثال

في الاجسام ان عرشها انعدم فسيبا وتجدد عند سليمان عليه السلام واذا نضل هو الاستدلال بما تواتر عن الاولياء كما فعله الشارح في التلويح  
 وقال الشيخ ابو عبد الله اليافعي امام مكة ان الشيخ ركن الدين ابا الفخر القرشي الملقب بالملتانى والشيخ نصير الدين سراج الدهلوى يصليان  
 في المسجد الحرام وامثالهما في توارث الماشايخ اكثر من ان يحصى وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم رضى  
 الله عنها كما دخل عليها زكريا المحراب اى المسجد سمي موضع العبادة محرابا لانه ان للحرب الشيطان وجد عند هانرا قا وكانت ام يرك  
 امرة صالحه فحملت بطنا ونذرت ان تجعل ولدا من خدام بيت المقدس فولدت مريم فحملتها الى خدام البيت فاخذها زكريا عليه  
 السلام وكان يسيمهم وكانت خالة مريم في نكاح فبنى لها في المسجد مكانا رفيعا واغلق عليها الباب وكان يصعد اليها بسلم وياتها بطعامها و  
 شرابها فيجد عند هانرا كهفة الصيف والثمام وناكهة التشارف والصيف قال زكريا لمريم اذ لك هذا اى من اين قالت هو من عند الله  
 واورثها لانه يحتمل ان يكون ارضا لعيسى او معجزة لذكرى باعليهما السلام وللجواب انه تكلف اما الاول فلانه قبل تولد عيسى اما الثانى  
 فلان قول زكريا انك هذا لا يلايمه وكونه امتعا ناخلاف الظاهر والمشكى على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء فرى انه كان للشيخ احمد  
 ابن خضريه الفريد يمشون على الماء ويطيرون على المهاد والطيران بفتح الياء في الهواء كما نقل عن جعفر بن ابى طالب هو اخو على  
 المرتضى رضى الله عنهما كان من عظماء الصحابة هاجر الى الحبشة وقدم المدينة يوم فتح خيبر فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا ادري انا بفتح  
 خيبر افرح ام بقدم جعفر او كما قال وذكره النبي صلى الله عليه وسلم في الجبار الرقيب كما رواه الترمذى ارسله النبي صلى الله عليه وسلم في عسكر  
 الشام فاستشهد قطعت يده فجعل الله سبحانه له جناحين يطير بهما وعن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رايت  
 جعفر يطير في الجنة مع الملايكة رواه الترمذى ولذا يسمى الطيار ففي كلام الشارح نظرك ان الطيران بعد الموت خارج عما نحن فيه و  
 لقمان السرخسى وغيرها وكلام الجواد والعجم مؤنث اجم وهو ما لا يتكلم من الحيوانات اما كلام الجواد فكما ترى انه كان بين سلمان بالفخر  
 صحابى جليل القدر حتى جازى الحد يث سلمان منا اهل البيت وايضا قال لو كان الايمان عند الثريا لنال رجال من هؤلاء سراة الشيطان  
 وايضا قال الجنة تشناق الثلثة على وعامر سلمان رضى الله عنهم رواه الترمذى واصله رام بن مزر بلدة بفارس خرج يطلب بين الحق  
 فتصير ثم اخذ بعض الظلة بالرق فتناول بصعقة عشرى باحتى قدم المدينة فعرف النبي صلى الله عليه وسلم بعلاماته فاسلم واشترى نفسه من  
 مالكة وبيع لعائش مائتين وخمسين سنة وقيل ثلاث مائة وخمسين سنة وادرك بعض اوصياء عيسى عليه السلام واولاد دار من  
 من كبار الصحابة والمجاهدين حتى قيل انتهى علم الصحابة الى عمر على وابى بن كعب وزيد بن ثابت وابى الدرداء وابى مسعود رضى الله  
 عنهم اجمعين رضى الله عنهما قصعة بالفخر انا معروف وبالفارسية كاسه فسحبت وسمعا تسبيحها رواه البيهقى وابو نعيم كلاهما في  
 دلائل النبوة واما كلام العجم فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وهم سبعة رجال من المومنين هربوا من قيانوس الملك حين دعاهم  
 الى شرك فاتبهم كلب فطردوه فتكلم وقال لا تطردونى فانى احب اولياء الله تعالى وكما ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بينا بين  
 طرف للزمان والمكان اذا اضيف الى المفرد نحو سرت بين العصر والمغرب واقمت بين مكة والطائف وقد يضاف الى الجملة الاسمية او  
 الفعلية فموجب ان يستعمل في الزمان خاصة وان يلحقه الف الاشباع او ما وان يكون فيه معنى المجازات وان يكون بعده جملة

هي جوابه نحو بينا انا قايم جاز زيد وبينما امشي لقيت عمر اوقد يذكري في الجواب حرف المفاجات وهو اذ واذا نحو بينا انا جالس اذ جاء  
 بكر ولم ير ضة الاصمعي وقد اخطا الثبوت في الاحاديث وبين على الاول منصوب بالجواب وعلى الثاني بمعنى المفاجات لا بالجواب  
 لان في محل الجواب ضارة حرف المفاجات والمجرور لا يعمل في ما تقدم على الجار رجل مبتدأ خبره يسوق بقرة السوق راندن والتاء  
 للتانيث او للوحدة قد حمل عليها اي وضع عليها شيئا ثقيل وفي رواية بينا رجل راكب على بقرة والمناذرة مد فوعتانه كان سراكبا و  
 حاملا اذ التفت البقرة الى الفغات النظر الى يمين او شمال او خلف وقالت اني لم اخلق لهذا وانما خلقت للحوث اي للزراعة و  
 فيه تصريح بان الحمل على البقر ظم فقال الناس اي الصحابة سبحان الله بقرة تكلم بضم الميم وحذف احد التائين وكان هذا القول  
 تعجبا لا حمدا وقال النبي صلى الله عليه وسلم امنت بهذا اي بافلا الله سبحانه قادر عليه والحديث رواه البخاري مسلم عن ابي هريرة  
 مع قليل تفاوت وفيه فقال فاني او من به وابوبكر وعمر وما هما ثم وهذا فضيلة عظيمة للشيخين وفي كون الحديث دليلا على  
 الكرامة نظوا وليس تكلم البقرة من تصرف احد من الاولياء ولم امر من الشرا من تعرض له وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية  
 عمر وهو على المنبر بالمدينة صلى الله عليه وسلم مشرفا جيشه نصب بالرؤية بنهاوند موضع بالعم بطوليه ثلث وثمانون درجة وعرضه  
 اربع وثلاثون كما في الزيج وهو على اكثر من خمسمائة فرسخ عن المدينة حتى قال الامير جيش ياسارية هو اسم الامير الجبل الجبل  
 نصب على التحذير تحذير اعلت لقال من وراء الجبل اي ما خلف ما كعد وهناك اي لا تخفانه يضرب على المسلمين من حيث  
 لا يعلمون وفيه نظر ستعرفه وسامع سارية عطف على رؤية كلامه مع بعد المسافة ترى ان عمر بن الخطاب بعث جيشا و امر  
 عليهم سارية بن زعيم فبينما هو يخطب على المنبر يوم الجمعة بمدينة اذ ترك الخطبة وقال يا سارية الجبل ثلث فراسة فالتفت للحاضر  
 بعضهم الى بعض حتى قال بعضهم انه مجنون فقال على ليظن من ما قال ثم سأل عبد الرحمن بن عوف وكان يستأنس به فقال  
 رايت المشركين هزمونا الخوانا وياتونهم من بين ايديهم وظهروهم فارتهم ان يسند اظهروهم الى الجبل حتى يقاتلوا من جهة واحد  
 فجاء بشير بعد شهر وقال حاربنا العدو وقت الصلوة للجمعة فهزمونا فسمعنا مناديا ينادي يا سارية الجبل فلحقنا بالجبل فانهزم العدو  
 وهذا المخلص ما رواه البيهقي وابونعيم والخطيب وابن مردويه فعلى هذا يكون قول الجبل منصوبا بتقدير التزم ونحوها وعلى ما ذكره  
 الشم بتقدير اتق ولكن المعتمد ما رواه المحدثون وكثير خالد رضي الله عنه هو خالد بن وليد بن مغيرة القرشي مهاجر بعد الحديبية  
 واسلم ولقبه النبي صلى الله عليه وعلى وسلم سيف الله لاجتهاده الشديد في الجهاد زمن النبي صلى الله عليه وعلى وسلم وبعد السهم هو واد  
 يقتل اذا شرب اما في الساعة واما بالهمل حتى بعد سنة من غير الضر به ذكره ميرى من علماء الشافعية ان نصارى الحيرة ارسلوا  
 اليه عبد المسيح المعمر باكثر من ثلث مائة وخمسين سنة فجاء وفي يده قارورة فقال خالد ما هو قال سم الساعة اريد ان اشرب اذ رايت منك  
 ما اكرهه فاخذ خالد ذكرا سم الله وشربه فانصرف رسولهم واخبرهم بهذا العجب فصالحوه ولم يحاربوه وقال القاري الهروي  
 في تحريج الكتاب واه ابو يعلى والبيهقي وابونعيم في الدلائل والحجويان النيل نهر عظيم يجري تحت مصر من المغرب الجنوب الى المشرق و  
 الشمال بكتاب عمر رضي الله عنه روي انه لما فتح عمرو بن العاص الصحابي مصر في عهد عمر بن الخطاب قال له اهلها ان النيل لا يجري



الابان يلقى فيه جارية بكره افضل ما يكون من الحلى والثياب اذا مضى احدى عشرة ليلة من هذا الشهر فقال عمرو هذا لا يكون في الاسلام  
فجف النيل حتى اراد الناس الجلاء فكتب الى عمر فاستحسن عمر نهي عن القابل الجارية وبعث بهذا الكتاب يلقى في النيل من عبد الله عمر  
امير المؤمنين الى نيل مصر اما بعد فان كنت تجري من قبلك فلا تجروا ان كان الله تعالى يحريك فبحرك فيجرك  
مزوقته الى يومنا رآه ابو الشيخ واختصرناه وفي سنة من لا يعرف وامثال هذا اكثر من ان يحصى كما يظهر من كتب الصوفية ولما استد  
المعتزلة المنكرون لكرامات الاولياء بانهم لو جازظهم خوارق العادات من الاولياء لا شتهت بالمعجزة فلم يتميز النبي من غيره وهذا محال  
لا بطلان حكمته بعث الانبياء اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من احاد الامة مُعْجَزَةٌ لِلرَّسُولِ  
الَّذِي ظَهَرَتْ هَذِهِ الْكِرَامَةُ لِوَاحِدٍ مِنْ اُمَّتِهِ لَا تَنْظُرُ بِهَا اَيُّ بَتَلِك الْكِرَامَةِ اِنَّهٗ وَلِيٌّ وَلَوْ كُنْ يَكُوْنُ وَلِيًّا اِلَّا وَاَنْ يَكُوْنُ مُحَقَّقًا اِي حَاصِل  
حَقِّ فِي دِيَانَتِهِ بِالْكَرَمِ معنى الدين القوي وديانته مبتدأ وخبره اَلْقُرْاٰرُ بِالْقَلْبِ واللسان يريد ان المراد بقره هنا ليس ما يقابل  
التصديق بل ما يعجزها بِسَاَلَةِ رَسُوْلِهِ مَعَ الطَّاعَةِ في اوامره ونواهيها حتى لو ادعى هذا الولي المظهر للخارق الاستقلال بنفسه وعدم  
المتابعة للنبي لم يكن وليا بل كافرا ولم يظهر على يد ذلك اي الخارق الذي يسمى كرامة بل انما يظهر عنه الاستدراج والحاصل اي حاصل  
الجواب ان الامر للخارق للعادة فهو هذه الغاء قليلة الوقوع في كلام البلغاء بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر من قبله بكره فخر اي من  
جانبه اذ من قبل احاد الامة وبالنسبة الى الولي كرامة اي اذا ظهر عن الولي الخلوقة عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله لان الولي لا يدعى  
النبوة ولا يد في المعجزة من دعواتها ثم اشار الى فرق ثلثة بين صاحب المعجزة والكرامة فقال فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصد اظهار  
خوارق العادات لان الخدي لا يمكن بدون قصد ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات اي لا بد من ان يكون حكم النبي قطعا مفيدا لليقين  
بمقتضى معجزاته الدالة على صدقه وفي عبارة الشارح نوع قصص ولعل شيئا سقط من النسخ بخلاف الولي نانه قد لا يعرف ولا يتبين بل ربما  
اعتقد انه من شرار الناس فضا لفسد وايضا لا يلزمه اظهار الخارق تصد بل نهي كبار مشائخ الطريقة عن ذلك فحاشا ان يؤدي الى الاعجاب  
اللام الا اذا اشدت الحاجة وايضا ليس خبر الولي مقطوع الصدق فقد يغلط الكسف.

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الامامة وفضل النبي ذكر المحققون ان فضيلة المصوت غم في الكلام هي كثرة الثواب اي عظم  
الجزاء على اعمال الخير لا شرف النسب والا لزم ان يكون ولنا النبي افضل من النبي الذي ليس ابوه نبيا ولا كثرة الطاعات الظاهرة لان الثواب  
ليس على حسب مقدارها لان انفاق احدنا جبل احد صبا لا يبلغ مد الصحابة ولا تصنيفهم كما في الحديث بصم والسر في ذلك ان اصل الخير  
هو الاخلاص في العمل وصحة الحق سبحانه ودوام الخضوع معه هي امور باطنة ولذا قال بكرين عبد الله المرني ما فضلكم ابو بكر بصوم وصلوة  
ولكن بشي في قلبه انتهى فلا يخفى ان كثرة الثواب لا تقم الا باخبار الشارح ولا مدخل فيها للعقل والمناقب الظاهرة فاحفظ فانه يحل كثيرا  
من شبه الشيعة بعد نبينا صلوات الله عليه وسلم اعلم ان المذهب عند اهل السنة ما رآه الحاكم وابن عدي والخطيب عن ابي هريرة عن ان رسول  
الله صلوات الله عليه وسلم قال ابو بكر وعمر خير الابرار والآخرين وخير اهل السموات وخير اهل الارضين الا النبيين والمرسلين ثم از العلماء يستعملون  
كلمة بعد في امثال هذا المقام بمعنى بعبودية الشرف يقولون افضل الانبياء بعد نبينا ابراهيم وافضل الكتب بعد القرآن التواتر فعلى هذا في

عبارة للمم فصولا فادها تفضيل الخلفاء على باقي الانبياء ولذا قال الشارح والاحسن ان يقال بعد الانبياء لئلا يلزم فضل الخلفاء على الانبياء  
وانما يقل والواجب لا مكان محل البعدية على الزمانية كما ذكره بقوله لکن اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي فلا يلزم تفضيل  
لخلفاء على نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام يريد ان كلام المم مع تاويله بالبعدية الزمانية لا يخلو عن قصوى لان  
عيسى عليه السلام حي على السماء الرابعة بعد زمان نبينا صلى الله عليه وسلم فيجب ان يراد ان افضل بعد نبينا صلى الله عليه وسلم سوى عيسى  
عليه السلام ابو بكر قلت وفيه قصوى اخرى وهو انه لا يفيد تفضيل الخلفاء على الامم الماضية مع انه من المعتقدات المهمة ايضاً لو اريد  
كل بشر يوجد بعد نبينا اي يكون حيا بعد سواه ولد قبل او بعد انتقض كلام المم بعيسى عليه السلام لانه موجود بعد نبينا وقد يجاب  
بان المراد هو الوجود الموصوف بالبعدية فقط لا بالبعدية والقبيلة معاً ولو اريد كل بشر يولد بعد لئلا ينتقض بعيسى عليه السلام لم يفد  
كلام المم التفضيل على الصحابة لانهم ولدوا قبله او في زمانه بعدة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض في زمانه عليه السلام لم يفد  
التفضيل على التابعين ومن بعدهم وكذا على الامم السابقة ويمكن ان يجاب بانه قد صح ان الصحابة افضل من التابعين من الامم السابقة  
لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس فالفضل على الصحابة يوجب الفضل على الكل فالكلام دال على المطلوب لكن غير مصرح به لذا قال  
والاحسن لان التصريح في نحو هذا المقام افضل ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض بعد زمانه في الجملة سواه كان تولده في زمانه او بعد  
او قبله ليدخل الصحابة والتابعون ومن بعدهم انتقض بعيسى عليه السلام لانه ينزل على وجه الارض انزلت هذا تكرار لما مر من قوله  
اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى قلت الوجود فيما سبق غير مقيد بكونه على وجه الارض فمادة النقص على الاول متحققة  
بعد نبينا صلى الله عليه وسلم في كل زمان وعلى الثاني لا يتحقق الا عند نزول عيسى على الارض بقي ههنا بحثان الاول وجه تخصيص عيسى  
بالذكر مع ان الحضرة والا لياس ادريس ايضا من الاجياء هو ان حياة عيسى ثابتة بالاحاديث المتواترة وفي هؤلاء الكرام الثلاثة خلاف  
الثاني قال بعض المحققين يمكن حمل كلام المم على بعدية الشرف لان اقتران الحكم بوصف النبوة يشعر بالحاق الانبياء بكلام نبينا صلى  
الله عليه وسلم ابو بكر الصديق بالكسر التشديد كما سمي قبل الاسلام عبد الكعبة فسماه النبي صلى الله عليه وسلم عبدا لله وقد نزل تسميته  
بالصديق من السماء وروى انه امن بنبوته صلى الله عليه وسلم قبل نبوته حين اخبر بجبرائيل بانه سيبعث نبيا ولم يجحد اصنم قط  
الذي صدق بيان لوجه التسمية في النبوة من غير تلثم اي توقف وعن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما كنت في  
الا سلام احد الا وابي على وراحتني في الكلام الا ابن ابي جحافة فاني لم اكلمني شي الا قبله واستقام عليه ربه ابو يعيم وفي المعراج  
بلا تردد معشدة انكار الناس امر المعراج حتى قيل ارتد ذلك بعض من امن ثم عمر الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل  
بيان لوجه التسمية والفارق مبالغة الفارق في القضايا والخصومات فقد روي ان منافقا خاصم يهوديا فاستكلمه الى رسول الله صلى الله  
عليه وسلم فحكم عليهم فلم يرض المنافق وقال نتحاكم الي عمر فاخذ عمر سيفه وقتل المنافق وقال هكذا اقضى لمن لم يرض بقضاء الله و  
رسوله فقال جبريل ان عمر فرق بين الحق والباطل فسمى الفاروق ربه ابن ابي حاتم واختصرناه وقال ابن عباس سألت عمر لم سميت  
الفاروق قال اسلمت والمسلمون يخفقون خوفا من قريش فقلت يا رسول الله نحن على الحق فلا نخفق فخرجنا حتى دخلنا المسجد فاصابنا

قريشاً حزين شديد فسماني رسول الله صلى الله عليه وسلم الفارق يومئذ مراة ابن عساكر واختصرناه وهو اول من سمي بامير المؤمنين ثم عثمان  
 ذو النورين لان النبي صلى الله عليه وسلم زوج رقية بنته بضم نفقة فتشديد ولما ماتت رقية تزوج ام كلثوم وكلتاها من بنات النبي صلى الله  
 عليه وسلم من خديجة وزعمت الرافض انهما من بابته وهو باطل وسمى بنتا الرسول صلى الله عليه وسلم نورا لشرهما اولان رسول الله  
 سماهما كريمةين فعز عائشة به فوعا از الله اوحى الى ان ازوج كريمي من عثمان مراة الخطيب والكرميان العينان كقولهم من احب  
 كريمي فلا يكتب بعد العصر ولا حاجة الى ان يقع سميتا باسم ابيهما لان النور من اسمائه صلى الله عليه وسلم فانه تكلف ولما ماتت ام كلثوم  
 قال لو كان عندى ثالثة لزوجتها عن عصمة بن مالك فوعا ازوجوا عثمان لو كان ثالثة لزوجته وما زوجته الا بالوحي من الله  
 مراة الطبراني بل قال علي سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لو ان لي اربعين ابنة لزوجتك واحدة بعد واحدة مراة ابن عساكر  
 ثم علي بن المرتضى الارضاد برگزیدن من عباد الله متعلق بالمرضى وخلص اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالضم والتشديد  
 جمع خالص عطف على عباد الله على هذا على الترتيب المذكور وجدنا السلف هم الصحابة والتابعون واتباعهم والمراد اكثرهم قال  
 بعض المحشين المراد من السلف الصحابة والتابعون فقط واما الذي توقف في عثمان وعلي رضي الله عنهما والذي فضل الثاني على الاول  
 فمن المتأخرين انتهى والظاهر انه لو لم يكن دليل على ذلك لما حكموا بذلك لان عادتهم شدة الاجتهاد في تحقيق الحق وفي المواقف حصر  
 ظنناهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما طبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق الى الله تعالى انتهى و  
 اما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين اى الشيعة واهل السنة متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال او يكوز التوقف  
 فيه فخلا بشئ من الواجبات يريد ان هذه المسئلة ظنية ودليلها حسن الظن بالسلف ولولا نقلهم لكان السكوت عنها افضل ما والا  
 فلان دلائل الشيعة واهل السنة متعارضة فلا جرم بشئ منها واما ثانيا فلان المسئلة اعتقادية لا عملية والاكتفاء بالظن انما يجوز في  
 العمليات لا في الاعتقادات واما ثالثا فلان السكوت عنها لا يضر بشئ من واجبات الشرع وعندى في الكل بحث اما في الاول فلا  
 ادلة اهل السنة احاديث صحيحة واضحة الدلالة واما دلالة الشيعة فاما موضوعات وغير واضحة الدلالة فلا تقارض ينكشف هذا  
 بالنظر في كتب الحديث لكن علماء الكلام بمراحل عن علم الحديث واما في الثاني فلان الحكم بعدم كفاية الظن في الاعتقادات ليس على الاطلاق  
 وذلك لان نجد علماء السنة سلفهم وخلفهم يذكرون في كتب الاعتقاد مسائل منطوية كتفضيل الملك على الانبياء او بالعكس ان فضل  
 الانبياء بعد نبينا آدم او ابراهيم او موسى او عيسى عليهم السلام وان افضل الصحابة الفتر البشرية ثم اهل بد ثم احد ثم الشجرة والخلقة  
 ثلثون سنة مستدلين بخبر الواحد ان المجتهد يخطئ ويصيب خلا فالبعضهم وكا توهم المضطربة في عصمة الانبياء وقول بعضهم لا يما  
 لا يزيد ولا ينقص وبعضهم يزيد وينقص الى غير ذلك فعلم ان عدم جواز الظن في العقائد انما هو حيث يطلب اليقين كالتوحيد الرسالة و  
 اذا كان الظن فاسدا لظن المشركين الذين نعى عليهم القران اتبع الظن واما اذا افاد الدليل الظن مسألة اعتقادية جاز تسليمها على  
 حسب الظن بل وجب ذلك للقطع بان الدليل قد افاد الظن بكونها حقا ولتلا يلزم اهل كثير من الاحاديث الافراد المرورية في الاعتقاد  
 وجعل وجوها كعدمها كاحاديث تفصيل احوال القبر والنشر واما في الثالث فلان المسائل التي يتوقف الواجبات عليها قليلة جدا

فلم ان نائدة الاعتقادات ليست محصورة في توقف الواجبات عليها بل الاعتقاد مقصود بنفسه لو سلم فنقول هذه المسئلة يدور عليها  
ابطال مذهب الشيعة فان اول اصولهم ان عليا رضي الله عنه افضل الكل يعرفون عليه انما شبه الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم فهو  
الخليفة وان مذهب هو الحق لا مذهب غيره وان الصحابة ظلموا حيث اختلفوا غيره مع اننا افضل واعلم واشجع وان الظالمين غير عدول  
فلا يصح رواية الحديث عنهم فيبطل كل حديث رواه اهل السنة وهذا هو ترتيبهم في تفضيل ضعفاء المسلمين فسادا اشد من مفساد  
مذهب المعتزلة والجبورية واشباههم فيجب على العلماء الاهتمام بمسئلة الافضلية وانما اطيننا الكلام في هذا المقام لان الشارح قد تسأل  
فصار كلامه منزلة الاقدام حتى سمعنا الشيعة يحتجون بعبارة ويزلقون بها كثيرا من طلاب العلم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل وكان  
السلف كان اصلها للتبعية قد تستعمل في موارد الظن وهو المراد كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على رضي الله عنهما اعترض عليه بان  
مناف لقوله على هذا وجدنا السلف واجيب بان معناه على هذا وجدنا اكثر السلف وكان بعضهم متوقفين فلاننا فابن كلامه الشرح لا بين  
كلامه وما نقل عن بعض السلف ان عليا افضل من عثمان فيمكن عندي ان يحيا بان المشار اليه بقوله على هذا وجدنا السلف  
هو تفضيل ابي بكر على رضي الله عنهما وهذا التخصيص وان لم يسا عدل اللفظ لكن يدل عليه ان المبحوث عنه بين اهل السنة والشيعة  
هو تفضيل احدهما على الاخر حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ابي بكر وعمر وهبة للثنتين عثمان وعلي في  
الختين بفتحين زوج البنت ودليل توقفهم الاكتفاء بكراهية فيها من غير تعرض للتفضيل كما في الشيخين وحسبك دليلا على الاهتمام  
بمسئلة الافضلية انما من علامات السنة والاصناف جعل الشيء نصفه ثم اطلق على الصلحين النصفين بقسمته المتاع المناد  
فيه بينهما نصفين ثم اطلق على العدل بين النصفين انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب اي كثرة الجزاء على اعمال الخير والديكات  
الرفيعة في الجنان وكثرة التقرب الى الرحمن فالتوقف جهة لان كثرة الثواب لا تعرف بالعقل ولذا توقف الامام مالك قيل له اي  
الناس افضل بعد نبينهم فقال ابو بكر وعمر بلا شك فقيل له وعثمان وعلي قال ما ادركت احدا اتدي به يفضل احدهما على  
الاخر وكذا توقف امام الحرمين وابوالباس القلانسي وان اريد كثرة ما بعده ذوالعقول من الفضائل من متعلقة بقوله بعدة فلا لان فضائل  
على كثيرة جدا من الكمال العلمية والجهاد والاجتهاد والطاعة والبلاغة في المواعظ وملازمة النبي صلى الله عليه وسلم في الحضرة السفر وتثنية  
بازد واجر سيدة النساء وابوينة اليمانيين وانتساب طرق الصوفية منه وكثرة ورد الاحاديث في مناقبه وظهور الخوارق عنه وشجاعة و  
سخاوة الى غير ذلك مما ذكره علم الحديث ولذا ذهب بعض العلماء الى اننا افضل من عثمان كلاما ابي بكر بن خزيمة وسفيان الثوري  
وهو رواية ضعيفة عن الامام ابي حنيفة حاز قلت ما الحق في هذا المقام قلت قد تقر ان المبحوث عنه هي الافضلية بمعنى كثرة الثواب  
وانما لا تعرف الا باخبار الشارع وان المناقب الظاهرة لا تدل عليها ثم انا نجد دلائل شرعية على ان عثمان افضل احدهما حديث  
عبد الله بن عمر قال كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حتى افضل امته بعد ابي بكر ثم عمر ثم عثمان فبلغ ذلك رسول الله  
صلى الله عليه وسلم فلا يكره رواه الترمذي وثانيها انصوص السلف فعن علي قال خير الناس في هذه الامة بعد ابي بكر عمر الفاروق  
ثم عثمان ذو النورين ثم اناراه الحافظ ابو سعد السمان كما في فصل الخطاب بل حكى ابو منصور البغدادي الاجماع على ان عثمان في

انقل وعن عبد الله بن عمر قال اجتمع المهاجرون والانصار على ان خير هذه الامة ابو بكر وعمر وعثمان ثم اراه خزيمة بن سعد وقال  
الامام النوى في شرح مسلم الصحيح المشهور تقديم عثمان على رضي الله عنهما انتهى وفي التعرف اجمع الصوفية على تقديم ابي بكر ثم  
عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم وذكر القاضي عياض عن الامام مالك انه مرجع عن التوقف الى هذا وحكى القسطلاني عن سيفان  
الثوري انه رجح عن تفضيل علي الى تفضيل عثمان في فاحظ هذا التحقيق بقي ههنا بحثان الاول قال بعض المحققين في كلام الشارح  
هذا شائبة من الرفض وتعبه محتى اخرو قال الاعتراف بفضائل علي رضي الله عنه ومناقبه ليس رفضا قلت الاعتراف بمناقبه من  
الايان لكن لم يكن ينبغي على الشارح ان يراد اهل السنة بالافضلية اكثرية الثواب فالترديد ليس على ما ينبغي وقد يزعم ان معنى قوله فلا  
ان فضائل عثمان في اكثر وليس بوجده ان فضائل علي اشهر واكثر وسبب ذلك على ما ذكره بعض الكبار من اهل البيت ان الخوارج  
والظلمة من بني امية كانوا يبالغون في ذمهم وتنقيصهم فصار هذا سببا لحرص السلف على اية احاديث مناقبه ونشر فضائله سردا  
على اعدائه الثاني هل يجوز لاحد ان يحب عليا اكثر من الثلثة مع الاعتقاد بالافضلية على الترتيب قال في الكروري لا باس به  
وفي الناطقي عن ابي حنيفة قال من قال علي احب الي من الجميع فهو جمل وغل اي فاسد وقال بعض الكبار ان غلب على قلبك  
حب احد الاربعة فاسترة قلت اراد المحب الغير الاختياري وكلامه بالترحم لادب الشرع ولعل الامام الاعظم انكر على القائل  
لتصريحه بذلك وحقق بعضهم ان كان المحب للدين فيجب ان يكون على ترتيب الافضلية وان كان لا يراد اخره لا تنساب اليه  
فلا باس لكن لا ينبغي افتراء ذلك واما فضل اولادهم فلا شك ان اولاد فاطمة رضي الله عنها افضل للاحاديث وقد يقال  
فضل غيرهم على ترتيب فضل اباؤهم وفيه نظر لعدم الدليل الشرعي عليه وخلا فتم اي نياتهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
بجيت يجب على كافة الامة اي جميع طوائف المؤمنين من كفا اذ امنع كان احاطة الجماعة تمنع خروج احداهم الا بتابع اي اتباع النائب  
وفي الكافة احتراز عن القاضي ثابت بن علي هذا الترتيب اي ترتيب الافضلية يعني الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم  
لا ابي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي في ذلك لان الصحابة رضي الله عنهم قد اجتمعوا يوم توفي ماض مجهول من توفاه اي  
اخذه وقبضه وقد يتعل معلوما على ان الميت اخذ نصيبه من الحجرة وهذا التاويل محكى عن علي رضي الله عنه رسول الله  
صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة متعلق باجتماعوا والسقيفة الصفة على وزن سفينته وهي الموضع المسقف الذي لا جدار له  
في جانب او اكثر بمعنى المفعول من سقفت البيت بالفم اسقف بالضم اذ جعلت له سقفا بنوسا عدا قوم من الانصار وانما اجتمعوا  
لنصب للخليفة حفظ الدين الاسلام ومحاربة اختلال النظام لقللة المؤمنين وكثرة الكافرين واستقر ايمهم بعد المشاورة والمنازعة  
بين المهاجرين والانصار على خلافة ابي بكر في صحة الرايات في الانصار اجتمعوا في سقيفتهم يريدون ان يبايعوا سعد بن عباد  
الانصاري وكان من اشرافهم فمشى اليهم المهاجرون فقال لهم ابو بكر قال النبي صلى الله عليه وسلم الامة من قرئش وقد رضيت لكم احد  
هذين الرجلين عمر بن الخطاب و ابا عبيدة بن الجراح وبالحجة وكثرت الاصوات حتى قال عمر يا معشر الانصار ارسم تعلمون ان  
رسول الله صلى الله عليه وسلم امر ابا بكر يوم الناس في الصلوة فالكلمة توخونه فقالوا معاذ الله ان توخوه وقال سعد بن عباد لا ابي بكر

نحن الوزراء وانتم الامراء فاخذ عمر بيد ابى بكر فبايعه ثم المهاجرون ثم الانصار وتفصيل هذه القصة في الصواعق فاجمعوا على ذلك ما قيل  
ان سعد بن عبادة لم يبايعه وخرج من المدينة وما روى انهم اذ جموا على بيعة ابى بكر فقتلوه باقدامهم فلم يصح شئ منها وذكر بعض العلماء  
ان الاجماع وان كان حجة على اطلاقه لكن بعد التقييم والمشاورة اتموا كل ما جمعوا على ذلك وبايعوا مفاعلة من البيعة وفي العرف وضع  
اليدين على اليد على قصد العهد الميثاق بعدم المخالفة على غير ما لا يتقادم اي بحضور الشاهدين علانية لا سرا وخفية بعد توقف كان  
منه اختلفت الروايات فيه على اقوال فاحدها انه بايعه في الاول فعن ابى سعيد الخدري قال في حديث السقيفة سعد ابوبكر  
النبي فنظري وجرة القوم فلم يره لياض فدعا به فاجاب وقال يا ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم اريدت ان تفرق المسلمين فقال لا تتريب يا  
خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعه ثم اراه للحاكم والبيهقي وصححه ابن جبان وانما توقف ساعة لا شغاله بفعل النبي صلى الله عليه وسلم  
ثانيها انه بانع بعد ستة اشهر بعد موت فاطمة الزهراء رضي الله عنها وهذا في صحيح البخاري ومسلم وثالثها وهو الصحيح الجامع بين القولين انه بايع  
في اول الامر ثم تاخر عن صحبة حتى اعاد البيعة بعد ستة اشهر واختلف في سبب التاخر على اقوال فاولها انه كان مشغولا بخدمة فاطمة  
فاذ لم تزل مريضة بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم حزنا عليه الثاني انه كان لمريض بتأخير عزم المشاورة فنس على انه قال عند  
البيعة يا ابى بكر ان النزي انك احق بالخلافة و تعرف فضلك ولكن اخرا عن المشاورة فقال والله ما كنت فيها راغبا ولا كفوخت للفتنة وراه  
الدارقطني والثالث انه كان مشغولا بجمع القرآن ورعى ابن داود ان ابابكر قال اكرهت امارتي قال لا ولكن خلفت لا ارتدى بردائي  
الا الى الصلوة حتى اجمع القرآن الرابع انه توقف لحزنه على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع علمه ان الامم كفاها المهاجرون والانصار و  
عندي انه لا تناقض بين الوجوه الاربعة بل كان مجموعها سبب التاخر فاحفظها وايك والوساوس الشيطانية ولولم تكن الخلافة فتحقما  
اتفق عليه الصحابة لان اجماع الامة على باطل ممنوع ولا سيما الصحابة الذين هم افضل البشر بعد الانبياء واجاب الرافض بانهم ارتدوا  
بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم الا اربعة نفر ابوذر وسلمان والمقداد وعلى رضي الله عنهم ونقلوا ذلك عن جعفر الصادق افتراء باطلا ولا  
يجوز ان من بلغت حماقة بتكفير الصحابة اجمع فليس باهل الخطاب وذكر بعض الاكابر ان الرافض شر من اليهود والنصارى فان اليهود على  
ان خير الامة اصحاب موسى والنصارى على ان خيرهم اصحاب عيسى والرافض على ان شر الناس اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وقال  
الامام الرازي في كتابه وادي النمل اعقل من الرافضى فانها قالت ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون فانهم لم يحزنوا  
الظلم من اصحاب سليمان عمدا على النمل والرافض يعتقدون الظلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم على اهل بيته ولنا زعم على ان  
نازع معاوية لم يكن خليفة مع خلافة علي فحاربه علي حتى قتل من الطرفين الوف كثيرة واجيب بان لم يكن له شوكة زمن  
ابى بكر وهو باطل لان بنى هاشم يومئذ في غاية الغلظ بعد عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكثرة اتباعهم وكان ابوبكر من بنى  
تيم وهم اضعف قبيلة من الانصار لما سمع ابو جحانة ان الناس بايعوا ابنه قال ارضى بذلك بنو عبد مناف قيل نعم قال لا ارفع لما  
وضعت ومن جهالات بعض الرافض انهم يكفرون عليا بسكوته عن الخصومة ولا يحتج عليه على ابى بكر او على خلافة نفسه واذا  
وصلت الاحتجاج والشهادة بعلي جاز دخل على علي للنصم وعلى حق المحجة لو كان في حق نص كما زعمت الشيعة فانهم قالوا نص النبي

على ان الخليفة بعدة على رضي الله تعالى عنه وهذا باطل لانه لو كان كذلك لم يصح ان يسكت على من اظهر النص لان السكوت عن الحق  
 والرضاء بالباطل لا يحسن واجيب بانه خاف عن شرهم وكذلك كل ما روي من اتباع علي للخلفاء الثلثة واعتزانه بفضلهم انما كان للتيقن  
 وهذا في غاية البطلان لانه نسبة الذل الى اسد الله الغالب ولو ثبت التيقن لارتفع الاعتماد عن اقوالهم وافعالهم وما روي جعفر الصادق ان  
 قال التيقن ديني ودين اباي وانه قال ليس منا من لم يتق فانتماء ولو ثبت الرأية فالمراد بالخوف من الله سبحانه وكيف يصح التيقن وفي القرآن  
 فلا تخشوا الناس واخشون وكيف يتصق في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد  
 مع ان القرآن ناطق في مواضع كثيرة بمدحهم وانهم خيرامة يامرون بالعرف وينهون عن المنكر وانهم طائعون للحق ثم ان ابا بكر لما ليس  
 الاياس ناسد من مقلوب يتس ولذا لم يقلب يادوه الفواق قد يزعم ان كلامها لفتة براسة لان مصداق احد هما الاياس والاخر ياس  
 من حيوانه قال ابن عمر بنه كان سبب موت ابي بكر وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فما زال جسمه ينقص حتى مات سراة الحاكم دعا عثمان  
 واملى عليه الاملا خزانة كتاب محمد لعمره الخليفة روى انه شاور رجعا من العظماء المهاجرين والاصحاب في عمره فقالوا ليس بيننا من  
 فقال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابي بكر في اخراجه في الدنيا خارجا عنها وعند اول عهده بالاخوة داخلها  
 حيث يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصد الكاذب اذا استخلفت عليكم بعدى عمر بن الخطاب فاسمعوا له واطيعوا له وانى لم ال الله ورسوله  
 ودينه ونفسى واياكم خيرا فان عدل فذلك ظنى فيه وعلى به وان بدل فلكل امر وما اكتسب والخير احسن ولا اعلم الغيب سيعلم الذين  
 ظلموا اي منقلب ينقلبون والسلام عليكم ورحمة الله وسراة الواقدى كما في الصواعق فلما كتبت ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وانما فعل  
 ذلك خوفا من ان يكره ذلك بعض الناس وكان عمره غضوبا في دين الله ولا يخاف لومة لائم وامرهم ان يبايعوا بوضع اليد على الصحيفة  
 بمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلق فقال بايعنا بمن فيها وان كان عمره ازلت نقيض الشرطى مثل هذا الكلام اولى بالجزء فيدل  
 على انه كره مبايعة عمره قلت هذا اذا لم يكن في الكلام نكته اخرى واما في هذا الكلام نكات كالاشارة الى ان هذا لا مرغوب مستور عليه كالرد  
 على من كان يكره عمره وكتلية ابي بكره بانه راض بما فعل وقيل تقدير الكلام وان كان عمره فبطريق الاولى على حد نعم العبد صهيب لولم  
 يخف الله لم يعص ولا يعبد عندي ان يكون هذه الكلمة من سهو بعض السراة او كذبهم فان الثابت ما جاء عن يسار بن حمزة قال لما نقل  
 ابو بكره قال يا ايها الناس انى قد عهدت هذا افترضون به فقالوا رضينا فقال على لانرضى الا ان يكون عمره قال فانه عمره سراة ابن  
 عساكر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافه ثم استشهد عمره بلفظ المجهول اعصار شهيد وكان يصلى صلوة الفجر فصر به ابو لؤلؤة الجوى  
 غلام مغيرة بن شعبه الصعابى بنحصر وذلك لان شكى الى عمره عن سيدة وقال قد وضع على خراخا ثقيل فلم يصدقه وقال ان كسبك لا يقصر  
 عن خراجك وكان ابو لؤلؤة حاذقا بكثير من الصناعات فغضب عليه حتى جرحه يوم الاربعاء فمات يوم الاحد وترك للخلافة شوى  
 بالضم المشاورة اذات مشاورة بنى سنة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطحمة والزبير وسعد بن ابى وقاص رضي الله عنهم  
 بان يختاروا الصلح للخلافة ولم يقصد ان يكون كلامهم خلفاء يتشاورون في الامور كما قيل فان تعدد الخلفاء باطل والجواب بان التشاور  
 يقتضى ان يكون الجميع كل خليفة واحدة فلا تعدد فاسد ايضا لتعاضد الرايات على خلافه وعن انس قال ارسل عمره الى ابى طلحة

الانصارى قبل ان يموت بساعة فقال كن في خمسين من الانصار مع هؤلاء النفر اصحاب الشورى فانهم يجتمعون في بيت فقم على الباب  
 فلا تترك احدا يدخل عليهم ولا تتركهم يمضون اليوم الثالث حتى يوصروا احدكم ثم اذ ابان سعد ثم فوض الامر للتفويض بين خمتهم  
 فاعل التفويض الى عبدالرحمن بن عوف ورضوا بحكمه ليختار من شاء فاختر هو عثمان بن بايعه بعد ثلث ليال من موت عمر بن الخطاب  
 من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاداره واصلوا معه للجمع والاياد معرانة لا يجوز صلوة الجمعة والعيد الا خلف الخليفة او نائبه فكان اجماعا و  
 صرح بالانقياد والصلوة لان الخوارج خرجوا عليه حتى قتلوه فكان مظنة عدم الاجماع ثم استشهد عثمان بن  
 وذلك لان فقه البلاد الكثيرة وقسم الغنائم الوافرة على الناس حتى صار ساكنينهم امر او اختلط بالصحابة اقوام من احداث المسلمين من  
 العرب والعم فحدثت الاهواء المختلفة وكان جليها رحيما لا يغلظ للناس فاختل نظام الخلافة حتى اجتمع بالمدينة اقوام يتظاهرون  
 من عماله ثم بدل لهم ان حاصروا داره وكانت معظم عساكر المسلمين يومئذ الى الثغر ناراد على والزبير رضي الله عنهما ومن كان بالمدينة  
 من الصحابة ان يقاتلهم فنهاهم عثمان بن عوف وقال مالي ادعوكم الى الجنة وتدعونني الى النار لا اكون اول من سل سيف على المسلمين فخرج  
 على وهو يقول اللهم تعلم اني من المذودين ودخل عليه مغيرة بن شعبة الصحابي بن فقال اخرجوا الشام فان بها اميرك معاوية  
 ينصرك فقال لا افارق دار هجرة النبي صلى الله عليه وسلم ودخل عليه الحسن بن علي بن فقال يا امير المؤمنين ائذن لنا حتى ندفع هذا  
 القوم عنك بالسيف قال يا ابن اخي ارجع واجلس في بيتك حتى ياتي الله بامر فلاحاجة الى سفك الدماء وكان غلمانا جمعا عظيما  
 فاخذوا الاسلحة يريدون القتال فقال من القوم سلاحهم حوز قال رايته النبي صلى الله عليه وسلم في المنام يقول يا عثمان ان قاتلتهم  
 نصرت وان لم تقا تل الليلة عندنا وانا احب ان افطر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاصبح صائما وامر علي بن الحسين  
 ان يحفظ باب داره فوثب بعض البغاة على جدار الدار فدخلوا عليه وهو يقرأ القرآن والمصحف في حجرة فدبجوه ظلما بين عصر الجمعة  
 ومغربها واخبر علي بن ذلك فوامر ولطم الحسن والحسين رضي الله عنهما فقالوا لا نحفظنا باب داره وما لنا من علم بما وراءها وبالجملة صبر عثمان  
 على الشهادة ونهى الصحابة عن القتال فهم معذرون في ترك القتال وكان مدة الحصار اثنى عشر وعشرين يوما هذا ملخص وايات  
 الباب والله اعلم بالصواب وترك الامر مهمل اى لم يفوض الخلافة الى احد فاجتمع كبار المهاجرين هم الذين ارتحلوا من اوطانهم  
 الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمدينة سمرام فاجروا لهجرهم الوطن والانصار هم اهل المدينة نصر النبي صلى الله عليه وسلم  
 باموالهم ونفوسهم على علي والتسار منه قبول الخلافة يريد ان كان كارها لها وهكذا كانت الصحابة في زاهد من عن الدنيا ومارك  
 انه قال الان رجعت الحق الى اهلها لموضوع وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واوولاهم بالخلافة واعلم ان بعض الناس يزعم ان  
 خلافة علي لم تثبت بالاجماع لان بعض الصحابة في خالفه وماربوكة واجيب بوجوه احدها وهو الحق ان صحته للخلافة غير محتاجة  
 الى الاجماع بل يكفي بيعة بعض اهل الحل والعقد حتى قيل يكفي الواحد منهم وقد بايع عليا الوف المهاجرين والانصار ثانياها ان  
 اهل الاجماع هم اهل الاجتهاد الذين ليس فيهم فسق وبدعة فلا يكون البغاة من اهل هذه كلمة تشبه كلمات الرافض فان  
 المذهب عندنا ان اصحاب الجمل والصفين عدل لانهم اما مجتهدون واما مقلدون لهم ثالثها ما ذكره الشارح بقوله وما وقع من



المخالفات والمجاريات من عائشة في طلحة والزبير ثم معاوية رضي الله عنهم لم يكن عن نزاع في خلافة بل كان المحاربون يلمون خلافة بل عن  
 خطا في الاجتهاد من معاوية خص بالذكوان حربه اشهر من حرب الباقيين وللخطا هو الاستجبال في طلب قصاص عثمان في زعمان التام  
 يوجب جرأة العوام على الاكابرو كثيرا ما يفوت المطلوب وتفصيل هذه القصة على ما ثبتت عند اهل الحديث ان قوما من الصحابة في  
 طلبا من علي ان يقتص من قتل عثمان وكان القتلة ممن بايع عليا واتبعوا كان اشدهم طلبا لذلك عائشة وتوقف على ان يستقر امر  
 الخلافة فان البغاة كانوا اجمعا عظيما نحو اربعة الاف بل قيل نحو عشرة الفا وللجمع بين الرايين انهم ازدادوا شيئا فشيئا فخطت عائشة  
 وخرجت الى بصرى وقالت لا اقيم بمدينة حتى يقتص من البغاة فتبعها جمع من الصحابة فتركوا لها وخرج علي خلفها يطلب منها الرجوع  
 فابت حتى بلغت البصرة ففتنا النزاع بين الفريقين الى ان وقع الحرب فقتل طلحة والزبير رضي الله عنهما وقرجل عائشة وقتل حولها قوام  
 كثيرا لا يتركون الجمل حماية لحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذا يسمى حرب الجمل وكان الظفر لعلي فامر محمد بن ابي بكر ان يذهب بعائشة  
 الى المدينة ثم جمع معاوية في العساکر وكان من اقارب عثمان فوقع الحرب بصفين بكرتين وتشديد الفاد وهو موضع على شط الفراء ويسمى  
 حرب صفين فاستمر القتال اياما كثيرة حتى وقع صلح ثم ان اهل القبلة في تلك الحرب على مذاهب فذهب الهنابية من المعتزلة ان  
 الكل كذب ونعم المذهب هذا لولا توارا الاخبار بها وذهب العمريه والواصلية من المعتزلة الى ان الفريقين فاسقان حتى قال واصل بن  
 عطاء لو شهد الجميع على باءة بقل لم اقبل شهادتهم وذهب الخوارج الى ان الفريقين كافران فذهب الرافض الى ان من قاتل عليا فهو  
 كافر قال اهل السنة كان الحق مع علي وان من حارب فضط في الاجتهاد فهو معذوران كلا من الفريقين عادل صالح ولا يجوز الطعن في  
 احد منهم للاحاديث المشهوره في مدح الصحابة والنهي عن سبهم وهذا هو الحق فاذا ابعد الحق الا الضلال ومعاوية هو ابو عبد الرحمن بن  
 ابي سفيان بن حرب بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف اسلم يوم فخر مكة وقال بعضهم اسلم قبله لكن كتم اسلامه خوفا من ابيه وكان  
 اخته ام حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم وكان صاحب شراية في الحديث ومجتهدا في الفقه حليما جوادا شديدا المعرفة بقوانين السلطنة وكلاه  
 عمر بن الخطاب رضي الله عنه الشام واقرب عثمان ثم استقل بالملك بعد تسليم الحسن بن علي رضي الله عنهما للخلافة اليه فولد الشام اربعين  
 سنة نيابة واستقل الاموات في رجب سنة ستين وهو ابن ثمان وتسعين سنة وكان عند دار النبي صلى الله عليه وسلم وشعرة وظفرة فقال  
 كفوني في شراية واجعلوا شعرة وظفرة في مقلتي ومناخري وفي واخلوا بيني وبين ارحم الراحمين رضي الله تعالى عنه وما وقع من الاختلاف بين  
 الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة اخلافة الصحابة وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة زعم الشيعة ان النبي صلى الله  
 عليه وسلم نص على ازاله امام بعده علي رضي الله عنه وهو افتراء عندنا ذهب بعض اصحابنا الى ان نص علي خلافة ابي بكر رضي الله عنه و  
 عن محمد بن الزبير قال قلت للحسن البصري اشفيني مما اختلف فيه الناس هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلف ابا بكر قال  
 او في ذلك شك والله الذي لا اله الا هو لقد استخلفه اراه ابن عساكر وقال جمهور اهل السنة لم يستخلف احدا وعن علي قيل لا تستخلف  
 فقال ما استخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستخلف من اولى الحاکم وصحح للجمع انه يوجد في الاحاديث تصريحات واشارات كثيرة في  
 حقيقة خلافة ولكن النبي صلى الله عليه وسلم جعل الناس على بيعة كما جعلهم ابو بكر رضي الله عنه فاعتمد المتبوتون الاول ونظر النفاة الى

الثاني ولكن لا يخفى ان تلك التصريحات ادلة صحيحة كافية على صحة خلافة و ايراد الاسوية والاجوبة من الطرفين مذكورة في المطولات  
 كالمواقف والمقاصد بل تدافع هذا العلم هذا البحث بالمولفات كالصواعق والنواقض والخلافة بعد النبي صلى الله عليه وسلم ثلثون سنة ثم  
 بعد هاملت بالفهم والسكون بادشاهي واما سنة بالكسر امير شردن والفرق الخلافة نيابة الرسول صلى الله عليه وسلم والملك والامارة هو  
 السلطنة اعم من ان يكون نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم ام لا لقوله عليه الصلوة والسلام للخلافة ثلثون سنة ثم تصير اي الخلافة ملكا بالفهم  
 خصوصاً العن كزيرين والعضوض نعت من اي تصير للخلافة سلطنة ظالمة نشب الظالم بالسابع ووصف الملك بوصف ما لك مجازاً واللغة  
 سراه احمد الترمذي وابن اود وابن حبان وصح عن سفينة نوحاً الخلافة ثلثون عاماً ثم يكون بعد ذلك الملك وفي رواية للخلافة بعدى  
 ثلثون سنة ثم تكون ملكاً عضوضاً وقد استشهد على رضي الله عنه على راس ثلثين سنة اي نهايتها من وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا  
 تقر يب والتحقيق ان كان بعد علي نحو ستة اشهر باقية من ثلثين سنة وهي مدة خلافة الحسن بن علي رضي الله عنهما وكان كمال ثلثين عند  
 تسليم الحسن للخلافة الى معاوية وذكر بعضهم ان خلافة ابي بكر ستة اشهر وثمان وعشرون سنة وستة اشهر وثمان اثنتا عشرة سنة  
 الاعداء ايام علي اربع سنين وتسعة اشهر وكان سبب شهاده انه اجتمع ثلثة من الخوارج وقالوا هاجت الفتن من علي ومعاوية فمرو  
 عمرو بن العاص فلفظتم فاختار عبد الرحمن بن بلعم علياً فاختار بر بن عبد الله معاوية فاختار عمرو بن بكر عمرو بن العاص وتواعدوا  
 ليلة واحدة فاصاب عبد الرحمن علياً وهو خارج الى صلوة الفجر فقتل اصاب بر بن عبد الله معاوية فقتله بالسيف على عجرة فاخذ  
 فخلع معاوية لما كان جليماً صبوا وانقطع انزاله ولسه ولم يصب عمرو بن بكر عمرو بن العاص لانه كان من رضام يخرج الى الصلوة واستخلف  
 غيره فقتل خليفة معاوية ومن بعد ذلك لا يكون خلفاء بل ملوكاً وامراء لانهم بعد ثلثين وهذا اي انتهاء الخلافة على ثلثين سنة مشكل لان  
 اهل الحل والعقد اي المجتهدين والحل كشارن والعقد بستن والمجاهد صاحب التقييز والمنع ومن فسر اهل الحل والعقد باهل مكة ومدن  
 فلم يصب قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية هم سبعة وثلثون من نسل عبد الله بن عباس عم النبي صلى الله عليه وسلم وبعض المرانية  
 وهم عشرة من نسل مروان بن الحكم بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد المناف والحاصل ان السلف كانوا يصلون مع هؤلاء  
 للجمع والاعياد ويتولون باذنتهم القضاء ويعزرون في كتابهم ويحرمون الخرج عليهم ويعتقدونهم خلفاء مع انهم بعد ثلثين سنة كعمرو بن عبد  
 العزيز مثلاً ابن مروان بن الحكم وهو خامس للخلفاء الراشدين صاحب الحديث والاجتهاد والتقوى والعدل والكرامات والمناقب الرفيعة  
 توفي يوم الجمعة في اواخر رجب سنة احدى مائة ولا يخفى ان اطلاق العباسية وتعيين المرانية بالبعض مبني على شهارة العباسية في  
 الالسة بلقب الخلافة والافعالهم كحال المرانية من صلاح بعض ونسب بعض وكذا حال اهل الحل والعقد في اتباع الفريقين على  
 السواء وتفصيل الخلفاء والملوك ان اولهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ثم الحسن الى ثلثين سنة ثم معاوية  
 نحو عشرين سنة ثم يزيد ثلاث سنين ونصف ثم ابنه معاوية اربعين يوماً وكان رجلاً صالحاً ولكن عزل نفسه ومات ثم مروان بن الحكم تسعة  
 اشهر ثم ابنه عبد الملك احد وعشرين سنة ثم ابنه وليد نحو عشرين سنة ثم اخوة سليمان بن عبد الملك نحو ثلاث سنين ثم عمرو بن عبد العزيز  
 سنتين وثلاثة اشهر ثم يزيد بن عبد الملك اربعاً ثم هشام بن عبد الملك عشرين ثم الوليد بن يزيد بن عبد الملك سنة وشهرين ثم يزيد

ابن الوليد خمسة اشهر ثم ابراهيم بن الوليد اربعة اشهر ثم مروان بن محمد بن مروان بن الحكم نحو خمس سنين وانقضى به دولتنا الروانية ثم قام  
العباسيون فاولهم عبد الله الملقب بالسفاح بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس اربع سنين ثم اخوه المنصور اثنى عشر سنة ثم  
محمد بن عبد الله الملقب بالمهدك عشرين سنة وكان من الصلحاء ثم ابنه الهادي مائة سنة ثم هارون الرشيد ثلثا وعشرين سنة ثم ابنه الامين  
ثم اخوه المأمون الفلبي عشرين سنة ثم اخوه المعتصم بالله تسعاً ثم ابنه هارون الواثق بالله ستاً ثم اخوه جعفر المتوكل على الله اربعة عشر سنة  
محمد المنتصر بالله ستة اشهر ثم احمد المستعين بالله بن المتوكل ثم محمد المعتز بالله اربعاً ثم محمد المهدي بالله سنة واحدة ثم احمد المعتز  
عليه بن المتوكل عشرين سنة ثم احمد المعتضد بالله نحو عشرة ثم علي المكنى بالله ست سنين ثم اخوه جعفر المعتضد بالله اربعاً و  
عشرين ثم محمد القاهر بالله سنة ونصفاً ثم احمد الراضي بالله ست سنين ثم ابراهيم المتقي بالله ثلثاً ثم عبد الله المستنصر بالله سنة واربعاً  
اشهر ثم الطيع بالله احد وعشرين سنة ثم عبد الكريم الطاهر بالله سبعة عشر ثم القادر بالله احد واربعين ثم القائم بالله نحو خمس واربعين ثم  
المقتدى بالله نحو عشرين ثم المستظهر بالله نحو عشرين ثم المسترشد بالله سبعة عشر ثم الراشد بالله نحو سنة ثم المقتضى بالله  
نحو ثلاثين ثم المستنجد بالله عشراً ثم المستضي بالله اربع سنين ثم الناصر لدين الله سبعا واربعين ثم ابنه الظاهر بالله نحو ثلثة  
ثم ابنه المستنصر بالله نحو ثلثة عشر ثم المستنصر بالله نحو اثني عشر فخرج التتار وهم كفار الترك فقتلوه في بغداد ثم قتلوا من المسلمين  
ذكورهم واناثهم وصبيانهم في بلاد المسلمين ما لا يحصى تمت دولة العباسية ومن العجائب ان كل سادس منهم خلع عن الخلافة او قتل

والسادس الاول حسن بن علي وتمام قصص هؤلاء في تاريخ الخلفاء للسيوطي ولعل المراد من الحديث ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها  
شي من مخالفة مخالفة الخليفة للحق وميل عن المتابعة اى اعتراض عن متابعة النبي صلى الله عليه وسلم في الزهد كمال التقوى وقيل  
معناه مخالفة الناس للخليفة وميلهم عن متابعة واوثر عليه ان هذا لم يوجد الا في الشيخين تكون ثلثين سنة وبعد ها قد تكون وقد لا  
تكون وهما يدل على ان الخلافة لم تنقطع على ثلثين قوله عليه الصلوة والسلام لا يزال الدين قائماً حتى يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم  
من قريش سواه احمد وسلم ان قلت هذا قدح عظيم في معاوية لانه اول من كان ملكا بعد ثلثين واهل السنة لا يجوزون قدحاً قلت  
لاهل الخير مراتب بعضها فوق بعض وكل مرتبة منها يكون محل قدح بالنسبة الى التي فوقها وكان الامام الغزالي بعد ما اخذ في التصوف  
يتأسف على ما مضى من عمرة والتصنيف حتى الفقه ولذا قيل حسنة الاربابيات المقربين وفسر بعض الكبراء قوله عليه الصلوة والسلام  
اني لا استغفر الله في اليوم اكثر من سبعين مرة بانه كان اتم الترتي وكلما كان يترقى الى مرتبة استغفر عن المرتبة التي قبلها واذا انقر ذلك  
فبقول كان للخلفاء الراشدين لم يتوسعوا في المباحات وكان سيرتهم سيرة النبي صلى الله عليه وسلم في الصبر على ضيق العيش للجهاد في الانصاف  
والانقار عن مقتضيات الطباع البشرية واما معاوية فهو وان لم يرتكب منكراً الكنة توسع في المباحات ولم يكن في درجة للخلفاء الراشدين  
فادار حقو الخلافة لكن عدم المساواة بهم لا يوجب قدحاً في وهما يدل عليه قوله عليه الصلوة والسلام اول من يتلم سنتي رجل من  
بنى امية يقال له يزيد كما في الصواعق ثم لا يجمع على ان نصب الامام واجب اراد اجماع اهل السنة والشيعة والمعتزلة لا اهل السنة  
فقط بدليل قوله انما الخلاف ولا الفرق كلها لان الخوارج لا يوجبونهم في ذلك على ثلث فرق الفرق الاولى من لم يوجب مطلقاً مستدلين

بوجه احدها ان نية الفتن وسفك الدماء اجيب بان مزار النصب اعظم من مزار الترك وفي المثل لولا السلطان لا كل بعض الناس  
 بعضا ثانيها ان الوصول الى السلطان متعسر فكيف الانتفاع به اجيب بان شيوع سياسته كاف وثالثها ان نزي اهل البوادي للجمال  
 ينتظم امنهم بلا امام واجيب بالمنع بل هم كلاب وذياب يعض بعضهم بعضا على ان لكل قوم منهم رئيسا ينتظم امرهم رابعها ان الامامة  
 شرطها ان توجد في كل عصر بل لا توجد فيلزم ترك الواجب اجيب بان الواجب نصب من جمع الشرط ومع فقد لا وجوب فلا ترك  
 واجب الا حسن ان يقال ان لم يوجد جامع الكل نصب جامع الاكثر الفرقة الثانية قالت نصب واجب عند سكون الفتن لا عند  
 هيجانها عصر اجتماع الناس على الامام في الفتن اجيب بان الامر بالعكس لان الطبايع شر ترغب فيمن يكن الفتن الفرقة الثالثة زعمت  
 الوجوب وقت الفتن لا وقت الامن لعدم الحاجة اجيب بان الامن التام بلا امام محال عادي ولو سلم فيجب نصب مخافة ان يقع الفتن  
 فلا يكون لها مانع ومسكن وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى وهذا قول الشيعة الامامية والاسما عيلية فاحتجوا بان نصب لطف بالافة  
 واللفظ واجب على الله سبحانه لان تركه يخل واجيب اوله بان لا يجب على الله شيء اذ لا حكم عليه وثانيا بان اللفظ هو الامام الظاهر فان الخفي  
 خال عن فوائد الامامة فيلزم ترك الواجب عنه تعالى على مذهبكم من ان الامام هو المهدي الخفي او على الخلق بدليل سمعي وهذا عند اهل  
 السنة او على الخلق بدليل عقلي وهذا مذهب المعتزلة والزيدية مستدلين بان الامام لطف يحمل الامة على الخير ويترجمهم عن الشر وكل ما  
 كان كذلك فهو واجب على الله تعالى ودفع بانه لو وجب على الله تعالى لم يخل الزمان عن الامام واللازم باطل وايضا قد ثبت انه لا يجب على الله  
 تعالى شيء والمذهب اى مذهب اهل السنة على ان اللام للعهد او على ان ما سواه ليس بمذهب انه يجب على الخلق سماعا وقد ذكره الشارح  
 عليه ثلثة ادلة فقال لقول عليه الصلوة والسلام من مات من بعدك فمات جاهليا فمات جاهليا في زمانه او لم يكن في زمانه امام اصلا  
 فقد مات ميتة جاهلية بالاضافة والليونة بالكسر مصدر للنوع والجاهلية هي الجاهلية التي كان الناس عليها قبل الاسلام اى مات مثل موت  
 اهل الجاهلية وفيه تشديد عظيم ويجب ان يخص بمن يمكنه النصب والبيعة ويتساهل فيه ولحديث في صحيح مسلم عن ابن عمر قال قال  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات بغير امام مات ميتة جاهلية وفي رواية المسلم ايفر فروعاً من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة  
 جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم نصب الامام مخافة ان يتفرق اجتماع المسلمين يخل نظام الدين  
 حتى قد مرة على الدفن وكذا بعد موت كل امام من الخلفاء الراشدين ومن بعدهم وهذا اجماع على كون النصب من المهمات ولان كثيرا  
 من الواجبات الشرعية يتوقف عليه على نصب الامام وقد تقر في اصول الفقه ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب كما اشار اليه  
 الى التوقف بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام يعقون بتنفيذ احكامهم المشترعة لى اجراءها والباء للتعدية وانافة حد وديم  
 اى ما فرض على فاقوم من حد الزنا والخمر والقذف وسد ثغورهم السد المنع والثغور بالضم جمع ثغرة اى اطراف دار الاسلام الملائقة  
 بد الحرب اراد بد ما حفظها بالحصون والجيوش لمنع الكفار وتجهيز جيوشهم التجهيز اعطوا لك المسافر ما يحتاج اليه منه تجهيز البنات  
 عند الزفاف واخذ صدقاتهم زكاة النصاب والعشر للخراج تؤخذ من اغنيائهم وتقسم على فقراهم وقهر المتغلبية اى الغالبين بلا  
 حق من الظلمة والغاصبين والمتلصصين اى السارقين المبالغين في السرقة وقطاع الطريقين بالضم والتشديد اى من يرصد الطريق

للنسب ولإقامة الجسور والآبائين وهو من اعظم شعائر الاسلام وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق  
 انزلت القطع والقبول يتحققان من الحكم ايضا قلت قد لا يتحققا منه كما في الحد والقصاص فلا بد فيه من الامام او نائبه وايضا الطهارة وجوبه  
 على التردد فلا ينقطع قطع الحكم وقبوله لعدم القهر وتزويج الصغار جمع صغير والصغار جمع صغيرة الذين لا اولياء لهم اي ليس لهم من الاقارب  
 من يدبر امرهم وذلك لان لا ينفق المال على ذلك الا صاحب بيت المال وقائمة الغنائم وذلك لان الطمع لا ينقطع الا عن من له قهر ونحو  
 ذلك من الامور التي لا يتولاها احاد الامم وقد اظن المصالح بالانسان المختصر تنبها على الاهتمام بنصب الامام وارشاد الائمة الى ما  
 يجب عليهم فان قيل لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة اي سياسة وغلبة في كل ناحية طرف من الارض بان يكون في بخارا امام وفي سمرقند  
 امام اخر ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة على جميع بلاد الاسلام قلنا لا نه اي الاكتفاء بذي الامارات ومخاضات  
 مفضية الا فساد راسخين الي اختلال امر الدين والدنيا كما كنا نراه في زماننا هذا من المحاربات بين ملوك الاسلام ولا يخفى ان  
 نصب من ينملك بلاد الاسلام كلها مشكل وكنت اتعجب منه حتى رايت في المواقف انه لا يجوز العقد لمامين في ارض متضاربة الا  
 واما في ارض وسيفه بحيث لا يسع الواحد تدبيرها فهو محل الاجتهاد انتهى واظن ان الجواز ارحم فان قيل فليكتف امر محمول بذي  
 شوكة له الرياسة العامة اما ما كان اي موصوفا بصفات الامامة كالقرشي العاقل السائس او غير امام كالا مير الذي ليس بقرشي فان  
 انتظام الامم يحصل بذلك كما في عهد الاتراك جمع ترك بالفنم وهم قوم عظيم في الاقليم التالي من الارض من اولاد ترك بن يافث بن نوح  
 عليه السلام وكانوا من اشد الكفار عدوة للمسلمين وقد تغلبوا في المائة السادسة على بلاد الاسلام فقتلوا من المسلمين ما لا يحصى بما وراة  
 النهر وبغداد ونيسابور وغيرها ثم ملكوها ثم اسلم ملكهم غازان فاسلموا وملكوا بعد الاسلام وهو من نسل الترك ملوك ما وراء النهر و  
 قوم چغتاي الذين ملكوا الهند قطعوها عنها الكفر مراد الشارح الاتراك المسلمون قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا كدفع قطاع الطرق  
 والسارقين والمتغلبين لكن يختل امر الدين لان الملك ان لم يكن موصوفا بشرايط الامامة لم ينفذ الاحكام الشرعية منه سيما اذا كان جاهلا  
 بها وهو المقصود الامم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة تتنوزست يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن  
 الامام فيعصى الامم كلهم لتزكهم الواجب ويكون مية مية جاهلية وهذا باطل لان الامم لا تجتمع على الضلالة ولا يخفى ان هذا السؤال  
 لا ورد له بعد ما قرر من قبل ان المراد للخلافة الكاملة ولكن اوردته ليدكر عنه جوابا ثانيا غير الذي مر ذكره قلنا قد سبق ان المراد للخلافة الكاملة  
 واما للخلافة المطلقة فلا حد لها ولو سلم فلعل دور الخلافة اي زمانها ينقضي بثلاثين دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم وهذا بان  
 يكون الامام صاحب الرياسة على المسلمين سواء كان على سنة الخلفاء الراشدين ام لا وهذا ما يساعد اللغة فان الامام كل من يقندي به  
 سواء كان على طريقة محمودة او مذمومة لقوله تعالى وجعلناهم ائمة يهدون الناس للخليفة من يكون نائبا خلف النبي فلا بد ان يمشي خلفه  
 على طريقه لكن هذا الاصطلاح اي كونه الامامة اعم من الخلافة مالم نجد للقوم من اهل السنة او من المتكلمين كلام بل من الشيعة من يعكس  
 هذا الاصطلاح ويرغم ان الخليفة اعم فان الخليفة عندهم السلطان عادا لا كان اوظلم الامام احد الائمة الاثني عشر ولهذا يقولون بخلافة  
 الائمة الثلاثة فيعبرون عنهم بالخليفة الاول والثاني والثالث والعجب ما كتب بعض الفضلاء على لهوامش يقولون اي لا يعتقدون

دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل اذ ليس بعدم خلافة لا كاملة لا نقضاء تلتين سنة ولا ناقصة اذ لم يوجد بعد هم قرشي يكون  
 له الرياسة العامة على بلاد الاسلام ونصب غير القرشي لا يجوز فيلزم ان تعصى الامم كلها بترك نصب الامام واجيب بانهم لم يتكوه عن  
 اختيار بل عن اضطرار والوعيد على لترك الاختياري فلا اشكال وقد يجاب بان المراد بالامام في الحديث هو النبي صلى الله عليه وسلم ثم يتبعني  
 ان يكون الامام ظاهرا يرجع بلفظ الجمهور اليه في المهمات فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مخفيا عن  
 اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء عطف على الاعداء ومن بيانية والاستيلاء الغلبة ولا منتظرا خروجه نعت  
 مخفيا اسم مفعول وخروجه مفعول لم يذكر فاعله وقد يزعم انه اسم فاعل وخروجه منصوب عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر و  
 الفساد اي اصوله وانحلال نظام اهل الظلم والعناد الانحلال بالحجاء المهملة الزوال والمقصود الشيعة حيث قالوا امام هذا الزمان هو محمد  
 المهدي وهو مخفي لفساد الزمان والى تفصيله اشار بقوله لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم فان الشيعة اقسام منهم الزرارية  
 قالوا الخليفة بعد علي بن محمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم الخلفاء العباسية ومنهم الجارية قالوا الامامة بعد الحسن والحسين رضي  
 الله عنهما شورى في اولادها فكل من خرج باليف منهم فهو امام ومنهم المنصوية ساقوا الامامة الى الامام محمد الباقر ثم الى  
 رئيسهم ابي منصور الجعفي الذي يذكره الشارح مذهب الامامية خاصة ان الامام الحق مفعول زعمت او بدل عن ما زعمت  
 بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضي الله عنه لا يخص من قبته واولاده خمس وثلثون والذكور منهم تسعة عشر واهل لعقب من  
 ابناة خمس الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية وابوالقاسم عمر وابوالفضل عباس واولاده من فاطمة رضي الله عنها الحسنان زينب و  
 ام كلثوم رضي الله عنهم ثم ابنه الحسن ابو محمد الزاهد الجواد الحليم صاحب الوفاة والحكمة مشي من مدينة الموكة عشرين حجة والنجاة  
 معه خرج من ماله صريحتين انفق نصفه على ثلث مرات ومن اعظم مناقبه تسليم الخلافة حفظا للدماء ما كان معه من عساكر  
 كالجبال في الصواعق سميت زوجة بجعدة بنت قيس باهر يزيد بن معاوية . . . . . ومن نسب لك المعاونية رضي الله عنه  
 فقد اخطأ مات سنة تسع واربعين او سنة خمسين وعمره سبع واربعون سنة فم رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع سنين ثم مع ابيه  
 ثلثين ثم في الخلافة ستة اشهر ثم بالمدينة بقية العمردن بالقيوم وعقبه من ولديه الحسن المثنى بن الحسن بن علي وزيد بن الحسن بن  
 علي رضي الله عنهم وكان للحسن المثنى خمس بنين عبد الله و ابراهيم والحسن المثلث وجعفر داود رضي الله عنهم وزعمت الشيعة ان  
 الحسن رضي الله عنه بن علي رضي الله عنه لا عقب له وان للحجاج اسما صلوا وهذا كذب محض ثم اخوة الحسين ابو عبد الله استشهد  
 يوم الجمعة عاشر المحرم سنة احدى وستين عند شط الفرات بقرب كوفة ولدت ونحو سنة واثمير واسوت السماء يومئذ وامطرت دما  
 وابلى الذين حاربوه باصناف من البلاء والموت القبيح وكان متولى الحرب عبيد الله بن زياد امير الكوفة وصاحب العسكر عمر بن سعد  
 في ستة آلاف ومباشر القتل شهر سنان بن انس النخعي ثم ان قوما من المسلمين ارادوا الانتقام منهم فبايعوا المختار بن ابي عبيد فمكوا  
 الكوفة وحاربوا عبيد الله بن زياد بالموصل على شط الفرات يوم عاشوراء فقتلوه سنة تسع وتسعين ولما قتل جاءت حية فطفت نخل  
 فيه وانفق في جمع عظيم من الناس حتى فعلت ذلك مرات وقتلوا عمر بن سعد وشمر القتل وكذلك اكثر اصحابهم ولكن المختار اخبر

بعد ذلك بانه صاحب الوحي فجاربه مصعب بن زبير بن العوام فقتله وكان للحسين اربعة ابناء على الاصغر وعلى الاكبر وعبد الله المستشهد  
 بكر بلاه وجعفر مات صغيرا ثم ابنه علي زين العابدين هو على الاصغر التابعي المدني صاحب الحديث الكثير والزهد الروح يكنى ابا محمد و ابا  
 الحسن ابا بكر ويلقب زين العابدين لكثرة عبادته وخشوعه وبكائه خوفا من الله سبحانه اذ اتوضا اصفر لونه وارتعش اعضاه فقتل  
 الاثنا عشر من اقب بين يديه وكان يصلي في اليوم والليلة الف ركعة ووقع حريق في البيت وهو ساجد فناداه الناس فلم يرفع رأسه ثم سئل  
 عن فقال اشغلني نار الاخرة وعن جابر قال كنت جالسا عند النبي صلى الله عليه وسلم والحسين في حجرة فقام يابا بر يولد له ولد اسمي اذ كان  
 يوم القيمة نادى منادى ليقم سيد العارفين فيقوم ولده ثم يولد له ولد اسم محمد فاذا ركعت يا جابر فاقرأها من السلام رواه ابن المديني و  
 امه شهر بانوبنت يزيد بن جرد بن شهر يار بن شيرويه بن پرويز بن هرم بن نو شير وان المشهور بالعدل جاءت في السبي حين فتحت الصحابة  
 فارس وكانت وكادته لسنتين بقيتا من خلافة علي وقيل سنة ثلث وثلثين وقيل سنة خمسين وكان له يوم ما كر بلاه نحو اثنين وعشرين  
 سنة ولم يقاتل لانه كان مريضا توفي سنة اربع وتسعين وقيل ستين وتسعين ويحكى ان الوليد بن عبد الملك احد الملوك المرمانية ستمه  
 ودفن بالبقيع في قبر عمه الحسن وهكذا يفعل بالبقيع لشرف المقام وضيقه وخلف احد عشر ابنا وتسع بنات وقيل اربع اثم ابنه محمد الياسر  
 هو ابو جعفر المدني التابعي الفقيه العارف بالله لقب باقر لانه بقى العلم اشد فعرف نضايها اكلانه تبقر في العلم اي توسع بلفه جابر سلام النبي  
 صلى الله عليه وسلم مات سنة اربع عشرة ومائة وقيل ثمانى عشرة وكان عمه ثمانى وخمسين سنة كما في تاريخ البخاري ودفن في قبر الحسن بن علي بن  
 خلف ست بنين وثلث بنات ثم ابنه جعفر الصادق هو ابو عبد الله المدني العلامة الصوفي الفقيه المحدث الجاهد في صدق المقال وامه  
 ام فزارة بنت القاسم الفقيه بن محمد بن ابي بكر الصديق رضي الله عنه ولد سنة ثمانين بالمدينة وتوفي بالمدينة سنة ثمان اربعين ومائة ودفن  
 في قبر الحسن بن علي رضي الله تعالى عنهم ومزنا فادانه من حزنه ام فقال خمس واثنا الفجاه الله من الحزن واعطاه ما اراد وطلب منه ابو مسلم  
 الخراساني ان يختار للخلافة فلم يفعل حتى جعل ابو مسلم للخلافة في آل عباس ثم ابنه موسى الكاظم يكنى ابا ابراهيم و ابا الحسن ويلقب بالعباسي  
 وبالكاظم لظلم النبط وكان يجده بعد الطلوع الى الاستواء وكان يبلغه من رجل انه يثني ذية بلسانه فيبث اليه الف دينار كان يسكن المدينة  
 حتى طلبه بعض الملوك العباسية الى بغداد فمات هناك يوم الجمعة خمس مضين من رجب سنة ثلث وثلثين ومائة وعمره اربع وخمسون سنة  
 في الفصول كان له سبعة وثلثون ولدا ما بين ذكر وانثى ودفن بالمدينة السلام التي هي بغداد والغربي على الساحل الغربي من دجلة واولاده تسع  
 وخمس وعقب من اربعة عشر رجلا ثم ابنه علي الرضا هو ابو الحسن على الملقب بالرضا لانه رضي به الموافق والمخالف ولد بالمدينة يوم الخميس الحادي  
 عشر من ربيع الاول سنة ثلث وثمانين ومائة وقيل غير ذلك وهذا يارض طوس دفن في نبة هارون الرشيد وقد عرف لخليفة تمامون بالباسا  
 قداه وعظمى وطلبه الى خراسان وسلم اليه للخلافة وخطب باسمه زوجة احد بناته ولكنه لم يباشر للخلافة ويقوم سمع عامون بعد ذلك ولم يصلم و  
 من كلامه لمحتا كفلان من الثواب ولمسنا ضعفان من العذاب ثم ابنه محمد التقي هو ابو جعفر الثاني الملقب بالجواد والتقي ولا عقب للرضا الا منه  
 توفي سنة عشرين ومائتين وله خمس وعشرون سنة ودفن ببغداد عند جده الكاظم وخلف ثلث بنين واربع بنات ثم ابنه علي التقي هو ابو الحسن الملقب  
 بالتقي بالنون والقاف اي الطاهر ويلقب بالهادي والزكي ايفر ولد في الثالث عشر من رجب سنة اربع عشرة ومائتين وقيل غير ذلك بالمدينة و

توفي يوم الاثنين لثلاث ليال بقين من جمادى الآخرة سنة اربع وخمسين ومائتين في بلدة عسكرويلقب بالعسكري وعسكر بلدة بنا للخليفة المعتمد بالله العباسي وكان الخلفاء يسكنون بغداد ومضاف بغداد بعسكرة واستغاث اهلها من غلمانها وكانوا ثمانية آلاف فانتقل الى ارض هوازو بناها بلدة حسنة واقام بها مع عسكرة ولذا سميت العسكرة واسمها الاصلى سر من اى اى من رهاها رسر ثم سميت سامرا ابتداء من الراشدين سافرة للخليفة ثم ابنه الحسن العسكري يكنى ابا الحسن ويلقب بالعسكري الثاني تولد يوم الجمعة سادس ربيع الاول سنة احدى وثلاثين ومائتين ثم ابنه محمد القاسم <sup>صحيح</sup> محمد ابو القاسم كما ذكره غير واحد ويحتمل ان يكون تصحيف القائم بالهجرة فانه من القاب المهدي لانه يقوم بالخلافة ولعل الشارح خلط بين اللقب والكنية وفي الجمع بين اسم النبي صلى الله عليه وسلم وكنية بحت بل قد ورد في النهى عن التكنى بكنية ايضاً وتفصيلاً ان الاحاديث في هذا الباب علاوة الاولى هو باسمى ولا تكنوا بكنيتي ثم ابو الجارقي ومنهم من يباخذ الشافعي الثاني من يسمي باسمى فلا يتكنى بكنيتي ومن تكنى بكنيتي فلا يسمي باسمى رآه الترمذي وهو قول الامام محمد بن الحنفى الثالث جارت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت انى ولدت غلاما سميت محمد وكنيته ابا القاسم فذكر لي انك تذكر ذلك قال الذي احل اسمي حرم كنييتي ووالدك حرم كنييتي احل اسمي رآه ابن اود و يباخذ مالك وقال هو ناسخ للنهي الرابع قال فقال على رضي الله عنه يا رسول الله ان ولد لي من بعدك ولد اسميه باسمك وكنية بكنيتك قال نعم قال على رضي الله عنه وكانت رخصة الى رآه الترمذي مصححاً وكذا كنى على ابنه محمد بن الحنفية ابا القاسم واخذ بعضهم من هذا الحديث ان النهى خاص بزمانه صلى الله عليه وسلم رفعا للاشتباه في النداء والذكر وبعضهم ان الرخصة خاصة لعلى رضي الله عنه في اولاده ويبدل عليه ما رآه ابن عسكرا از طلحة قال لعلى جمعت بين الاسم والكنية وقد نهى عنه فدعا على جماعة من الصحابة فتهدوا بان النبي صلى الله عليه وسلم رخصه لعلى وحرمه على من سواه انتهى ولعل تكنية المهدي من هذا القبيل المنتظر بلفظ المفعول المهدي وكان اولاده از طلحة وقد اختفى في السراب هو البيت الخفي في جوف الارض وكان اختفاه سنة ست ومائتين وقيل سنة خمس في بلدة سر من رأى الشيعة الى يومنا يجتمعون على باب هذا السراب وينادونه ويحلمون الى هذا السراب نفاس اموالهم خوفا من اعدائهم وهم الخلفاء العباسية فانهم كانوا لا يرضون باجتماع الناس على العلويين حسداً وخوفاً من خروجهم للخلافة وسيظهر قبل الساعة فيملا الدنيا قسماً وعدلاً كما ملئت قبل خروج جبرائيل واولها ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايام حيوته كما زعم بعض الطبيعيين ان العمر الانساني لا يجاوز مائة وعشرين سنة كعيسى عليه السلام رفع جبال السماء وبعث الى الارض ثم يموت وللخضر عليه السلام بكر للفاروس كوز الضاد او بفتح الفاء وكسر الضاد اختلف في اسمه ونسب فقيل بليان ملكان وقيل ولد ادم عليه السلام لصلب وقيل ابن مالك اخي الياس وقيل هو ولد فرعون وهو قول شاذ والصحيح انه نبي معمر محبوب عن الابصار يبقى الى اخر الدنيا وانكر حيوته جماعة منهم البخاري امام المحدثين قال صدق الدين القونسي الصوفي وجوده في عالم المثال وليس لهؤلاء حجة قوية اما حديث لو كان الخضر حيا لزارني فليس يصحح كما قال البخاري والحجة في وجوده ما تواتر عن الاولياء والصالحين من ملاقاته قال الشيخ العارف علاؤ الدلالة السمناني للخضر يمرض كثيرا ويلا ويغيب ويتجدد اعضاءه في كل مائة وعشرين سنة وهو حسن الخلق جواد يعطي النعم والثياب عالم بالكمياء ويتزوج ويولد له ولا يعرف الزوجات ولا الاولاد و يدخل الاسواق ويبيع ويشترى سببا في سوق منا واكله ونومه قليل ويحب الصوت الحسن ويلجأ في السماع رقص وجد رماقي مغلوبا يوم ما و



ليلة ويواظب على قوله يا حي يا قيوم يا لا اله الا انت اسالك ان تحي قلبي بمعرفتك ابد انتي مخلصا وذكرونا في مرام الكلام بسط منه وغيرهما  
 كادريين والياس عليها السلام والدجال الشقي الى ههنا كلام الشيعة ثم دفع الشارح من ههنا بقوله وانت خير بازاختفاء الامام وعدم  
 سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام كاتامة الحد ودفع الكفار والظالمين وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء  
 بحيث لا يوجد منه الاسم بل غاية الامر ان يوجب خوفه منهم اختفاء دعوى الامامة بان يسكت عنها مطلقا ويظهرها على خواصه لا على العموم  
 كما في حق ابياته من الحسين الشهيد اى العسكرى الذى كانوا ظاهرين على الناس الظهور ههنا ضد الخفاء لا بمعنى الغلبة كما يرويه كلبه  
 على ولا يدعوا الامامة ازقلت كان للولك العباسية يوفونهم مخافة ان يدعوا الامامة فلعله اختفى لذلك قلت قد انقضت  
 العباسية منذ دهر طويل فاسبب الاختفاء وايض دليل ثالث على بطلان قولهم عند فساد الزمان اعاهله وقد صرح النهى عن  
 سب الدهر في الحديث بلفظ لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر وراه البخارى ومسلم وذكر بعضهم ان الدهر من الاسماء الالهية فهذا وجه النهى  
 قال بعضهم كانوا يبنون للحوادث الى الدهر يد مونة فنهى لان الله تعمرى الحوادث فعلى الاول يكون النهى خاصا بلفظ الدهر وعلى  
 الثانى يعم الزمان ايض والاحوط ترك الكل واختلاف الالاء اى افكار هذا بالبيع او عدم اتفانهم على امام واستيلاء الظلمة اى غلبتهم  
 احتياج الناس الى الامام اشد دفعا للفساد وانقيادهم له اسهل فان الامام يكون عادلا فعالا فان عنهم كافي قصة اجتماع الناس على  
 فريدون لدفع الضعك الظالم وههنا اجابات شريفة الاول اختلف اهل اللدة فى الحسن بن محمد هذا على مذاهب فاحد ما ذهب  
 الامامية من انه المهدي الموعود ويدفع ما صح فى الحديث من ان اسم والد المهدي عبد الله الثانى ما قيل انه لا وجود له لان الحسن  
 العسكرى لم يقب الثالث انه قد مات وذكر الشيخ علاؤ الدلة السمناني ان علي بن الحسين البغدادي كان قطب زمانه فلما توفي صلى عليه  
 محمد بن الحسن العسكرى وجلس مجلسه تسعة عشرة سنة وكان قبل ذلك قد اختفى ودخل في الكابال ثم توفاه الله برحمة ورعيان دفن  
 بالمدينة المطهرة وصلى عليه القطب القائم مقام عثمان بن يعقوب الخراساني انتهى وقال الشيخ القطب عبد الله اليافعي امام مكة ان  
 محمد بن الحسن الذي يلقبه الامامية بالمهدي كات سنة خمس وستين ومائتين وهم يزعمون انه مخفى انتهى الرابع مذاهب بعض اهل  
 السنة من المكاشفين من انه حي ونقل عن الشيخ عبد الوهاب الشيخ الشعراني قال مولد المهدي ليلة نصف شعبان سنة خمس وخمسين  
 ومائتين وهو باق الى ان يجتمع عيسى عليه السلام هكذا اخبرني الشيخ العارف للحسن العراقي وكان قد اجتمع به انتهى والفرق بين  
 هذا المذهب وقول الامامية انهم يزعمون انه الخليفة من جيز اختفاءه الى ان يظهر وان خلافة غيره باطلة ولكن يرد على هذا المذهب  
 ان اسم ابي ليس عبد الله فلعل في النقل سهو او يمكن ان يجاب انه مهدي من جملة المهديين غير المهدي الكبير الموعود والله سبحانه  
 اعلم البحت الثاني تواترت الاحاديث في خروج المهدي وافردها بعض العلماء بالتاليف وملخصها انه من اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم  
 وانه يملك الارض ويعلوها بالعدل بعد ما ملئت بالجبون وانه يلاقى عيسى عليه السلام وبالجملة فالتصديق بخروجه واجب وما يزعم  
 انه قد مضى وانه محمد بن عبد الله المنصور ثالث الخلفاء العباسية او عمر بن عبد العزيز الاموي او محمد بن الحنفية فكله مخالف للحديث  
 وكذا ما قيل انه عيسى عليه السلام بن مريم مستدل بالحدوث لا مهدي الاعيسى بن مريم لان الحديث لا يصح البحت الثالث اختلف

في ان المهدي من اولاد الحسن او الحسين والراحم هو الاول كما مر اه ابو اود عن علي رضي الله عنه وجمع بعضهم بانه من صلب حسني و  
 بطن حسينية وذكر بعض العلماء في ذلك نكتة وهي ان الحسن ترك الخلافة فجعل الله من صلبه خليفة لا خلافة لخلافة لبعث الرابع  
 ذكر كثير من الاولياء والعلماء اوقافا مخصوصة لظهور المهدي وقد مضى اكثرها وقد كنت اري ان الحق السكوت لان اشراط الساعة كالساعة  
 في اجهام الوقت حتى رأيت محمد الما نظمي البخاري رفع حديثا في ذلك والهداية عليه ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص  
 ببني هاشم واولاد علي في معنى يشترط ان يكون الامام قريشيا هكذا وقع في بعض النسخ بلفظ التصغير ويار النسبة وذكر بعض الكبراء  
 ان هذه الكلمة نسبة في العرب وان يصح في النسبة قريش بفتحين وفي بعضها بلفظ التصغير بالنسبة من باب تسمية الرجل باسم  
 القبيلة لقوله عليه الصلوة والسلام الامة من قريش وجه الاستدلال ان الجمع المعروف باللام يبطل معنى الجمعية ويكون الاستغراق  
 الافراد كما تقر في الاصول وهذا وان كان خبرا واحدا لكن لما مر اه ابو بكر محققا على الانصار حين ارادوا ان يكون الخلافة فيهم لاني قريش  
 ولم ينكره احد بل علموا به نصار جميعا عليه وهما بحث وهو ان جعله خبرا واحدا من قلة تتبع الاحاديث كما هو عادة المتكلمين فانه حديث  
 متواتر مر اه نحو اربعين صحابيا كما في الصواعق ومن زعم انه اقل من نصاب المتواتر كذبه التجارب والرجوع الى الرجلان عند سماع  
 الاخبار ازلت لو سلم انه خبر الاحاد فلا يباس لازمة الامامة من الفرع وقد تقر ان العمل بالخبر الواحد واجب قلت نعم لكن الشيعة  
 يجعلونها من الاصول الاعتقادية وكثير من المتكلمين لا يكتفي فيها بالخبر الواحد ولو سلم فالجحة الاقوى خير من القوية ولم يخالف فيه اى  
 في اشراط القرشية الخواارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا اى من اولاد هاشم بن عبد مناف او علويا بالكسراى من  
 اولاد علي عن الزهراء وغيرها رضي الله عنهم وهذا ان الشرطان لبعض الشيعة لما ثبت بالدلائل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضي  
 الله عنهم ووثقها الاجماع وقد ورد في بعض الآيات وكثير من الاحاديث ما يدل على صحة خلافتهم مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وان  
 وصليته كانوا من قريش فان قريشا اسم اولاد النضر بكنانة وهو الملقب بقريش او لا عند الجمهور لانه اجتمع يوما في ثوب فقالوا القريش  
 اى اجتمع من قولهم قريش اذا جمعه من باب ضرب ونصر اولادهم لانه جار الى قومه فقالوا كانه جبل قريش اى شديد وقيل قريش بن يخلد بن  
 غالب بن فهر كان قد رثهم في سفر التجارة وكان الناس يقولون جار عبر قريش وقيل سموا به لاجتماعهم في الحرم وقيل لانهم كانوا يجتمعون  
 التجارات وقيل قريش دابة في البحر يخافها و اب البحر سموا به لشجاعتهم وهاشم هو ابو عبد المطلب بتشديد الطاء جد رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم عطف بيان لعبد المطلب فانه محمد بن عبد الله كان حسن الوجيزى في وجه نبي الله صلى الله عليه وسلم وعاش ثمان عشرة  
 سنة وروى باسانيد ضعيفة ان النبي صلى الله عليه وسلم ولادى فاجاه وامنته ام رسول الله صلى الله عليه وسلم فانتابه واختار الامام الرازي  
 انها ما تا على ملة ابراهيم عليه السلام والجمع ان الاحياء كرامة لها ايضا عاف ثوابها وقد الف الحافظ المحقق جلال الدين السيوطى سائل سائل  
 في اثبات ايمانها و ايمان جميع اباة النبي صلى الله عليه وسلم الى ادم وتبع محققو المتأخرين وعارضة على بن سلطان القارى رسالتى اثبات  
 كفرهما فرأى استاذة ابن جومكى فمنامه ان القارى سقط من سقف فانكسر رجله فقبل هذا جزاء اهانة والذى رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم فوقع كما راي ومن اراد كشف مشكلات هذه المسئلة فلينظر في رسائل السيوطى ابن عبد المطلب اسمه شيبه وسمى عبد المطلب لان

هاشم قال لآخيه المطلب بن عبد مناف ادرك عبدك بمدينة وكان قد ذهبت به امه الى اخواله بنى عبد النجار احد قبائل الانصار وقيل جاء  
 به المطلب وهو في ثياب دنسة فقيل له من هو فقال عبدك واسمى ان يقول هو ابن اخي ثم احسن حاله قال ابن اخي هاشم وكان جوادا كريما  
 حسن الوجه وعاش مائة واربعين سنة ابن هاشم اسمه عمرو ولقب هاشم الهشمي التريدي الناس في القحط بن عبد مناف بالفقر اسم صنم بن  
 اقصى بضم القاف وفتح الصاد وتشديد الياء تصغير قضى على فليل من قصا يقصوا ذابعد من باب نصر واسمه زيد او جمع ولقب به لانه بعد  
 عن قوم الى بلد قضاة وهم قوم من العرب بن كلاب جمع كلب لانه اتخذ الكلاب للصيد وكان العرب كانوا يسمون بنحو كلب ذئب لرفع  
 العين وسئل اعرابي عن ذلك فقال نسي الدعاء بنا باسم السباع لاعتدنا او مصد بعض المكابنة وهو الخاصمة والحاربة فيكون كالتهمية  
 بالشجاع بن مرة بضم الميم وتشديد الراء بن كعب كان صاحب ارشاد ويجمع قريشايوم للجمعة ويخطب ويخبرهم بامر النبي صلى الله عليه وسلم و  
 يامرهم باتباعه ويقول يا ليتني كنت مع حين يخالفه قومه بن لوى بضم اللام وفتح الواو وتشديد الياء تصغير اللاتي بن غالب بن فهر  
 بكسر الفاء وقال القاري الهروي الاصح ان قريشا لقبه وان من لم يكن من اولاده فليس بقريشي بل كنانى بن نصر قيل اسمه قيس لقب نصر  
 بلنضارة وجهه اعسن بن كنانة بكسر الكاف بن خزيمه بضم الخاء وفتح الزايد عن ابن عباس انه كان مؤمنا بن مدركة اسم فاعل سمي  
 عمر ولقب مدركة لان اباة خرج في ابله فنفرت من ارضه فادركها عمر فسمي مدركة وطبعمها اخوة عامر فسمي طابخة بن الياس بكسر الهمزة  
 المقطوعة وقيل بفتحها موصولة من الرجاد وكان يسمه في صلبة تلبيتة صلى الله عليه وسلم بالحجر وهو اول من اهدى البدن الى الكعبة وكان يتكلم على  
 اولاد اسمعيل انحرافهم عن دين الحق ويعظمهم حتى حرمهم الى رايه وفي الحديث لا تسبوا الياس فانه كان مؤمنا بن مضر على وزن عمر من مضر  
 اذا ابيض او مضر اللبن اذا حمض وكلاهما من باب نصر وتشريف وعلم لقبه به لبياض لونه اولاد كان يحب اللبن الحامض هو بالفارسية دوزغ  
 وعن ابن عباس انه كان مسلما على ملته ابراهيم ويقال انه سقط عن البعير فاصيبت يده فقال نوايداه وايداه وكان حسن الصوت فطربت  
 الابل نصار ذلك اصل الخدء في العرب ابن زرار بكسر النون وتخفيف الزاء المعجمة مشتق من النزير وهو القليل لانه لما ولد اى ابوكا  
 في وجهه نورا فاطعم طعاما كثيرا وقال هذا كله زرار اى قليل في حق هذا الولد وقيل لانه كان قليل النظرين معد بفتح الميم والعين تشديد  
 الدال يروي ان نجت نصر الملك الكافر السفاك دخل بلاد العرب يريد قتلهم فاوحى الى ارمياة احد الانبياء لبني اسرائيل ان انت  
 معدا واحمله الى الشام وتول امره فانه يخرج من ولده خاتم الانبياء بن عدنان بفتح العين يسمى ابا العرب واليه ينتهى النسب ومن  
 جازره حق انتهى الى آدم فقد اخطأ عند المحققين وقال الحافظ ابن دحية اجمع العلماء على ان النبي صلى الله عليه وسلم انما انتسب الى  
 عدنان ولم يتجاوزة وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه كذب النسابون بعد عدنان فالعلوية والعباسية اى اولاد عباس عم النبي  
 صلى الله عليه وسلم وانما تعرض بذكرهم تصحيحا لخلافتهم فانهم كانوا خلفاء طويلا من بنى هاشم لان العباس وابطا طالب والد علي رضي  
 الله عنه كان يجب النبي صلى الله عليه وسلم ويحفظه ولكن مات على الكفر كما في صحيح البخاري ومسلم خلا للشيعة ابنا عبد المطلب بن هاشم  
 وابوبكر قريشي لانه ابن ابي تحافة بالضم اسم يوم فتم مكتوم يكن من المهاجرين من اسم ابواة ونسوه وبناتة الا ابوبكر رضي الله تعالى عنه  
 عثمان عطف بيان لابي تحافة بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تميم بن مرة بن كعب بن لوى ولا يشترط في الامام ان يكون مقصوما

اى معصوما عن الذنوب خلا للشبيعة ومطلوبهم عن ذلك ابطال خلافة كل من عدل الائمة الاثنى عشر زاعمين ان العصمة لا تعرف الا من حجة  
 الشارع والشارع اخبر بعصمة الاثنى عشر فقط فينحصر الامامة فيهم وايضا قالوا قد وجد من الخلفاء والثلثة ذنوب احدها ان ابا بكر منع  
 الارث عن فاطمة رضي الله عنها مع ثبوتها بالكتاب ثانياً انه منع عنها قرية فذلك وادعت الهبة من رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهد بها  
 على رضي الله عنه وجوابها ان عمل بما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نوث ما تركناه صدقة ولا يجوز للحكم بلا تمام  
 نصاب الشهادة يقال ولذالم يغير على رضي الله عنه هذا الحكم في خلافة ثالثهما ان النبي صلى الله عليه وسلم ولي عمر رضي الله عنه الصدقة ثم عزل  
 ثم ابوبكر رضي الله عنه نصب للخلافة واجيب باننا نسلم العزل بل انتهى العمل بانتهاء العمول ولعل العزل كان لامر آخر لعدم الاهلية  
 رابعها ان الثلثة تخلفوا عن جيترا سامة وقد نصب النبي صلى الله عليه وسلم في مرض موته الى الشام وقال لعز الله من تخلف عنه وجعل للثلاثة  
 فيهم الاعلى في اجيب بمنع صحته خامسها ان ابا بكر في قطر يارسارق واحرق فجارة السلمي بالنائر هو يقول انا مسلم والتعذيب بها كبيرة  
 اجيب بمنع صحته ولو سلم فالقطع من غلط الجلاذ والاحراق من الاجتهاد تهديدا وكان فجارة من الزنادقة سادسها ان خالد بن الوليد قتل  
 مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في زوجته ولذلك تزوجها من ليلته فتزك ابوبكر في قصاصه حده اجيب بان قتل الحرة وشبهة العقد  
 تسقط الحد على ان صحة هذا العقد من المجتهدات وقيل كانت مطلقة فمالك سابعها ان ابا بكر رضي الله عنه ابراحراق بيت علي  
 رضي الله عنه وفيه فاطمة والحسنان رضي الله عنهم لتاخره عن البيعة فلما كذب محض ثامنها ان عمر رضي الله عنه منع الحسن عن اهل  
 البيت قلنا لم يصح ولو سلم فمجهد فيه فلعدو وجد هم اغنيار وقال ابو حنيفة لا حظ لاغنيارهم من الحسن تاسعها انه نهي عن متعة النساء بعد  
 ثبوتها بالقران والسنة قلنا صح عن علي وغيره من الصحابة انها منسوخة كما في الصحيحين عاشرها انه نهي متعة الحج قلنا اجتهاد الحادي عشر  
 انه حرقت كتاب فاطمة حين ندم ابوبكر رضي الله عنه على منع ذلك وكتب لها كتابا وانه ضربها حتى اسقطت الولد ماتت قلنا بهتان  
 عظيم الثاني عشر ان عثمان رضي الله عنه ولي اقارب الفسقة وهذا ظلم قلنا زعمهم الصلحاء الثالث عشر انه كان يوشراقا ببيت قال السليبر  
 قلنا كان الايتار من مال نفسه فان تموله شهر الرابع عشر انه حرمت نفسه مع ان الماء والغثيش حق المسلمين اجمع اجيب بان كان  
 لانعام الصدقة وقد سبق اليه الشحان الخامس عشر انه ضرب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه حتى مات واحرق مصحفه وضرب  
 عمار بن ياسر حتى اصابه فتق ونفى ابا ذر الغفاري في الريد قلنا لا نسلم قصة ابن مسعود والاحراق كان لاجتماع الصحابة على مصحف  
 واحد لفظ الخلف وعمار وابودر اغلظا عليه فادبها ولل امام ذلك اذا راى المصلحة ولذلك قتل علي في حرب الجمل وصفين من  
 الصحابة جما غفيرا السادس عشر انه اسقط القوم عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما حين قتل الهريران ملك الهموز بعد ما اسلم قلنا  
 انه ظن عبد الله انه ارتد وكان عبد الله من عظماء الصحابة المجتهدين فكان قتل اجتهاديا فلا قصاص فهذا نبذة من الباب و  
 بالجملة فاكثروا ذكره من مثالب الصحابة في موضوع وما صرح منها فمن الخطأ الاجتهادى والمجهد ماجو في خطاها لا ما خوذ ولو سلم وقوع  
 الذنب منهم فلا باس ولا يشترط العصمة في الخلافة ويكفيهم ما وعدهم الله من المغفرة والجنة والغيبة من اعظم الذنوب سيما في الصحابة  
 رضي الله عنهم اجمعين لما من الدليل على امامة ابي بكر في عدم القطع بعصمة يزيد ان امامة ابي بكر في صحبة قطعها بالاجماع فلو

كانت العصمة شرطاً لكان عصمة معلومة قطعاً لكن لا قطعاً بها فالعصمة ليست بشرط ازلت هذه الحجّة كالمصادرة على المطلوب  
لاهم ارادوا بهذا الاشرط ابطال خلافة ابي بكر قلت ليس مقصودهم مقصود ابي ابطال خلافة فقط بل ابطال خلافة كل  
من سوى الاثني عشر والاجماع حجة قاضية على كل من الطرفين فهو كما يدل على صحة خلافة ابي بكر يدل على اشتراط العصمة  
فلا يحتاج معقول وايضاً الاشرط هو المحتاج الى الدليل لانه دعوى لا بد لها من مثبت واما عدم الاشرط فيكفي فيه عدم  
دليل الاشرط ازلت عدم العلم بالدليل لا يدل على عدم المدلول والا لزم نفي اكثر الموجودات قلت هذا في المباحث العقلية  
واما في العمليات فليس الامر كذلك بعد استقرار الأدلة ولذا انحصر الفرائض والمحرمات فيما بلغنا مع احتمال ان يكون فيها ما لم  
يجله الشراة او انقرض حامله وذلك لان الظن كاف في العمليات واعلم ان تحقيق ماهية العصمة من المراتق وملخصه انهم ذكروا  
للعصمة تعريفين احدهما عدم خلق الله الذنب في العبد فعلى هذا يكون المعصوم من لا يخلق فيه ذنب وغير المعصوم من خلق  
فيه الذنب فيكون مساوياً للذنب بالضرورة تانيهما ملكة نفسانية تمنع عن المعاصي واصل هذا منقول عن الحكماء وذكر صاحب  
المواقف وغيره ان التعريف الاول مبني على اصول الاشاعرة من استناد الممكنات كلها الى الحق سبحانه بلا واسطة ويدل عليه قوله  
عليه الصلوة والسلام المعصوم من عصم الله شراة البخاري والثاني مبني على اصول الفلاسفة من الاستناد الى الاسباب الاستعدادات  
انتهى ملخص كلامهم وعندى ان التطبيق على اصول اهل السنة سهل بان يقال العصمة ملكة نفسانية يخلقها الله سبحانه في العبد  
فتكون سبباً عادياً لعدم خلق الذنب فيه وبالجملة فعلى هذا التعريف لا يلزم ان يكون غير المعصوم مذنباً لجواز ان يكون الشخص  
خالياً عن هذه الملكة ولكن لا يصدا عنه الذنب بمحض حفظ الحق سبحانه من غير سبب واذا عرفت هذا ظهر لك ان يجوز على التعريف  
الثاني ان يقع ابو بكر غير معصوم ولا يجوز ذلك على التعريف الاول لذلك حكم عليه بكونه مذنباً وهذه كلمة سبب العباد بالله منها  
بل يقال هو غير واجب العصمة او غير مقطوع العصمة كما قال الشارح لا يلزم اثبات الذنب وهكذا الحال حيث يجرى البحث بين  
اهل السنة والشيعة في عصمة اهل البيت فاحفظ هذا الفرق ليحفظك عن الحيرة والخبط من الخبط في هذا الباب ما وقع لعلماء السنن من  
المنازعات وتحريم المكاتبات في عبارة الصواعق حيث ذكر اعتراض الشيعة بان الزهراء رضي الله تعالى عنها ادعت فدك وتمهد لها  
اهل البيت وهم معصومون عن الكذب والخطا وجواب اهل السنة باننا لاهم العصمة فتجيب بعض علماء السنن قال اتى ذنب صد  
عنهم حتى قيل بنفى العصمة عنهم وخفى على المتخير ان العصمة المنفية اما هي بالمعنى الثاني فلا يوجب نفيها صد رذنب ايضاً من الخبط  
في هذا الباب ما ذكره بعض المحققين نظراً الى التعريف الاول ان ابا بكر رضي الله عنه مذنب لا يلزم صرحوا بان غير معصوم وغير المعصوم  
مذنب ويدل عليه احراق فحارة بالنار وتطعم يسار السارق والقضاء بلا علم ذنب انتهى قلت ظهر لك ان القائلين بان غير  
معصوم هم اصحاب التعريف بالملكة والقائلين بان غير المعصوم مذنب هم اصحاب التعريف بعدم الخلق فلا يتكرر الحد الاوسط و  
بعبارة اخرى نقول ان اريد نفي العصمة بمعنى عدم الخلق فلا نسلم الصغرى بل نقول هو غير مقطوع العصمة كما اشار اليه الشارح و  
ان اريد نفي العصمة بمعنى الملكة فلا نسلم الكبرى وليت شعري كيف يتصدى امثال هؤلاء للتضييف وايضاً من الخبط في هذا المقام ما قيل

ان كان على الشارح ان يقول مع عدم عصمة كما قال غيره لا ان يقول مع عدم القطع بعصمته ولكن راعى الادب وفيه نظراً لا الشارح  
 ذكر التعريف بعدم الخلق فلا يجوز منه نفي العصمة لئلا يلزم اثبات الذنب وتحقيق هذا المقام من خواص مولفائنا والله اعلم احتج المخالف  
 وهم الشيعة على اشتراط العصمة بقوله تعالى لا ابراهيم قال انى جاءك للناس اماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهد الظلمين سال  
 ابراهيم ان يكون من ذريته ائمة فقال لا ينال عهد الامامة الظلمين منهم وغير المعصوم ظالم لصد الذنب منه وهذا بناء على  
 التعريف بعدم الخلق فلا ينال عهد الامامة وللجواب المنع اى منع قولهم غير المعصوم ظالم فان الظالم من ارتكب معصية مستقلة للعدالة  
 مع عدم التوبة والاصلاح اى تداركها بالعمل الصالح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالماً لجواز ان يرتكب صغيرة فقط او كبيرة ولكن يتوب  
 عنها ويصلح العمل فيخرج عن العصمة ولا يدخل في حد الظلم وهذا الجواب مبنى على التعريف بعدم الخلق كما اختاره في هذا الكتاب اما اذا  
 فسرنا العصمة بالملكية كما اختاره في شرح المقاصد فالجواب في غاية الوضوح وهو ان غير المعصوم لا يلزم ان يكون مرتكب الذنب لجواز ان  
 لا يكون للشخص ملكة الاجتناب ومع هذا يكون محفوظاً عن الذنب واعلم ان لهم في الجواب عن الآية وجوهاً اخر احد ها ان المراد  
 بالظالم الكافر لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم ثانياً ان المراد بالظالم من يتعدى على الغير فهو اخص من العاصي ثالثاً ان المراد بالعهدة  
 عهد النبوة لا الامامة وللشيعة في الاستدلال على العصمة وجوه اخرى اولها ان الامام ينصب الى الامر النبوى فلو عصى لوجب نصب امام  
 اخر له يهيم ويتسلل واجيب بان فائده غير محصورة في ذلك كما مر في كلام المصنف ثانياً القياس على النبى لانه خليفة واجيب بالفرق  
 العظيم ثالثاً انه واجب الطاعة لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فيلزم طاعة العاصي اجيب بان طاعة اولى  
 الامر محصورة فيما لا يخالف الشرع وحقيقة العصمة اى ما هيته ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره واختار  
 الشارح في شرح المقاصد التعريف بالملكية وليس هذا تناقضاً لعدم التفاوت في المقصود من التعريفين وزعم الفاضل الخيالى ان ظاهرية  
 العصمة هي الملكية واما عدم الخلق فهو غايتها ومآلها وهذا من جملة الخبط في هذا المقام لان كون عدم الخلق حداً للعصمة مشهور ويبدل عليه  
 قول الشارح وحقيقة العصمة وهذا معنى قولهم هي اى العصمة لطف من الله تعالى يجعل اى العبد على فعل الخير ويزجره عن الشر مع  
 بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء علة بقاء الاختيار هذا تكلم للتعريف والابتلاء هو الامتحان بالتكليف ولا شك ان عدم القدرة على  
 الذنب ينافى التكليف باجتنابه هذا التعريف منقول عن المعتزلة ولكن لما كان غير مخالف لتعريف الاشاعرة في المال ذكره تائيداً  
 لبقاء القدرة ولهذا اى لا اشتراط بقاء القدرة قال الشيخ ابو منصور لا تزيل المحنة اى الامتحان وهذا ظهر فساد قول من قال هم بعض الشيعة  
 انها اى العصمة خاصية في نفس الشخص اى روحه او في بدنه بمنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب بمنعها صح تكليفه  
 بتركه الذنب ولما كان متباً عليه اى كيف يصح هذا التعريف والحال ان كون الذنب محالاً ينافى التكليف والثواب عند ان هذا الذنب  
 الزامى على الشيعة فانهم يذهبون مذهب المعتزلة في الحسن والقبح العقليين واما على مذهبنا فيجب التكليف والثواب اذ لا يقم من الله سبحانه  
 شئ ولا يشترط ان يكون افضل اهل زمانه خلا للشيعة ونحوهم ابطال خلافة من عدل الائمة الاثنى عشر زاعمين ان الافضلية لا تقم  
 الا بالنص ولا نص في غيرهم واستدلوا على الاشتراط بازاممة الفصول تبيحة عقلاً والقياس لا يصد عن الله سبحانه وبان المعلم لا يتخلف على

الصبيان من ليس اعلمهم عند ذلك سفها ودفعها ظاهر من كلام الشارح لا المساوي والفضيلة بل المفضول الاقل علما وعلا عما كان اعرف  
 بمصالح الامامة ومفاسدها واقدّر على القيام بمواجبه لان اعظم مدد السلطنة هو على المهارة بامور الدنيا لا على المهارة بالعلم الشرعي وكثرة  
 العبادة والمواجب جمع موجب بالفهم اى ما يوجب الخلافة من العدل وحفظ الثغور وغيرها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر  
 وابعد من اثاره الفتنة تكونه فاشوكة عظيمة ولا تارة برا يجتن وتطذا اى لعدم اشتراط الانصبة جعل عمر الامامة شورى بين الستة مع  
 ان بعضهم وهو عثمان وعلى رضي الله تعالى عنهما افضل من البعض وهذا الاحتجاج تحقيقي ولم يقصد بالزام الشيعة فلا يرد ان فعل عمر  
 رضي الله تعالى عنه لا يرد عليهم فان قيل كيف يصح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائز  
 هو نصب امامين مستقلين بحيث يجب طاعة كل منهما على الافراد وانما كان غير جائز لما يلزم فذلك من امتثال احكام متضادة على  
 تقدير تخالفها في امر بان يامر احد هما به وينهى الاخر عنه واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد هذا قول بعضهم ولكن يصح ان عمر رضي  
 الله عنه اراد ان يتشاور ويختار احداهم للامامة ولا اشكال على هذا التقدير ايضا ويشترط ان يكون من اهل الولاية اى التصرف  
 في الامور اى مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغائمه ذكر الدلائل على اللفظ والشراذ ما جعله الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا اقتباس من  
 القرآن والسبيل التصرف ومن ههنا قالوا يحرم على السلطان ان ينصب العمال من اهل الذممة والعبد مشغول بخدمة المولى والامام  
 يجب ان يكون فارغا لتدبير المصالح مستحقرا في اعين الناس بالامام ينبغي ان يكون معظما فيهم حتى لا يستنكفوا من اتباعه ان قلت تجار  
 عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اسمعوا واطيعوا وان استعمل عليكم عبد حبشي رأه البخاري اجيب بانه مبالغة محمولة على  
 الفرض والتقدير والنساء ناقصات عقل ودين اقتباس من الحديث وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن معناه فقال ما حاصله ان شأنا  
 نصف شهادة الرجل فذلك من نقصان عقلها وتمكث اياما لا تصلى ولا تصوم فذلك من نقصان دينها وفي استدلال الشارح به  
 خطأ لا يخفى والاوضح الاستدلال بالحديث عن ابى بكره الثقفي قال لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اهل فارس ملكوا عليهم  
 بنت كسر قال لن يفلح قوم ولوا عليهم امرأة رأه البخاري وايضا من مأمومة بالتسور وترك للخروج الى مجامع الرجال وايضا قد جمع الامنة  
 على عدم نصبها حتى في الامامة الصغرى والصبي والمجنون قاصر ان عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور اى عامة الخلق واصل  
 الكتيب العظيم من الرمل قيل اراد بالمجنون المعتوه هو الذي فوعقله بعض خلل فان المجنون الخالص لا يصلح اصلا فلا حاجة الى  
 نفيه عند ان الاطلاق افضل لانه مدلول اللفظ والمجنون لا ينصب نفسه حتى يقع لا يصلح بل يجوز ان ينصب غيره من الحقى محتجبان  
 ابن الملك فالنفي غير مستدل سأيسا اى ما لكل التصرف في امور المسلمين بقوة رايه وروية بفتح الراء وتشديد الياء الفكر القوي و  
 معونة ناسه في قلوب الناس وشوكة اى قوة القاهرة من العساكر والياف واصل الشوكة فارديخت قادر ابعده باحكام الشرع على  
 فصل الخصومات وشرط الجمهور ان يكون بالفادرجة الاجتهاد في الاحكام الاعتقادية والفرعية ولم يشترط بعضهم وهو الاشبه لعل من شرطه  
 كان في العصر الاول واهل الاجتهاد يومئذ كثير ومن تفاهة كان بعدهم والاجتهاد في يومنا اعر من الكبريت الاحمر وعمل الصالح ولا يخفى ان  
 الطبع رابعة المتابعة الصلوات يكون الصلاح من اسباب القدوة وعدله وكفايته اى اصابة الراي في المعاملات وفي التهذيب هو شرط

عند الجمهور وشجاعة شرط الأكثر ان الركن الأعظم والسلطة للحرب ولم يشترط بعضهم لانه لا يلزم ان يباشر الامام الحرب بنفسه بل يكفي نصب  
الشجعان لها على تنفيذ الأحكام كحد الزنا والسرقة والقتل على كل خيس وشريف وحفظ حد وودار الإسلام من الكفار هذا اقل  
ما ينبغي والا فالعزيمة فخر دار الحرب وانصاف المظلومين الظالمين اذا اخلال هذه الامور محل بالفرض من نصب الامام ومن راي في نفسه  
الجور عنهما لم يجز ان ينصب نفسه وهما اباحت شريفة الجور الاول ملخص الكلام في شرط الامامة عند المشاعرة انها تسعة فمنها الحرية والذكورة  
والعقل والبلوغ والعدل وهي بالاتفاق بين الفرق كلام ومنها القرشية ونفاها للخوارج ومنها الشجاعة والاختيار في المسائل التدبير المصيب و  
هذه الثلاثة شرطها جمهور المشاعرة ونفاها بعضهم مستدلاً بانها لا توجد مجتمعاً في شخص الا نادراً جداً وفي النابيين الموصوفين بما كفاية البحث  
الثاني ذكر المحققون انه اذا لم يوجد الامام الموصوف بهذه الصفات جاز نصب من لم يوصف ببعضها للضرورة وهل يجب قيل لا والمختار عند  
الوجوب حفظ الشرع ودفع المضار هل يجب طاعة كما يجب طاعة الامام لم ارفيه كلاماً والظاهر الوجوب حفظ النظام والله اعلم البحث الثالث  
شرط الشيعة شرطاً كثيراً منها الهاثمية والعلوية والحسينية على اختلاف مذاهبهم وشرط غلاتهم ظهور المعجزة على يده والعلم بجميع المسائل واخرج  
ابوجعفر القمي بسند الامام علي بن موسى الرضا قال يكون الامام اسخى الناس واشجع الناس واعلم الناس ويولد فخوناً ويرى من خلفه كما يرى  
من امامه واذا تولد وقع على راحته رافعاً صوته بالشهادتين ولا يحتلم وينام عينه ولا ينام قلبه ويكون عنده ذوالفقار ومصحف فاطمة رضي الله تعالى عنها  
وصحيفة فيها اسماء متابعيه الى يوم القيمة ولا يرى له بول وفائط ولا يجاب له كل دعاء انتهى مختصراً وزعم الشيخ محمد الحافظي البخاري في فصل الخطاب  
ان القمي هذا هو الذي روى له البخاري في كتاب الطب من صحيحه وهذا هو العظيم من هذا الشجر بل هو شيعي كاذب يرى في باب الامامة منكرات و  
هذا ما يجب حفظه البحث الرابع طرق ثبوت الامامة اربعة الطرق الاول نص الشارع وهذا باجماع من الفرق وهل وقع نص في ملتنا على خلافة  
احد قال الشيعة لعلي رضي الله عنه وقال بعض اهل السنة لا يكره رضي الله تعالى عنه وقال جمهورهم لم ينص على خلافة احد قلت وقد صح لليهودي  
عيسى عليه السلام الطريق الثاني نص الامام السابق وهذا باجماع اهل السنة الثالث بيعة اهل الحل والعقد باجماع اهل السنة والمتزلة  
وبعض الشيعة الزيدية خلافاً لكثر الشيعة مستدلين بوجوه احد ما ان الامامة نياية الرسول فلا تثبت الا بقوله ثابها ان اهل الحل والعقد لا  
يجز لهم التصرف في الخلافة فكيف يجز لهم نصب من يتصرف واجيب عنهما بان البيعة مظاهرة لكونه خليفة الرسول اي علاقة دالة على ان  
الشارع نصبه لا مثبتة للخلافة ونقض الثاني بالشاهد اذ يجب اتباع قوله مع انه لا تصرف له في الشؤون عليه ثالثها ان القضاء تصرف جزئي  
ولا ينقد بالبيعة فكيف التصرف الكلي العظيم اجيب باننا لا نسلم عدم انعقاد القضاء بالبيعة نفي خلاف بين الفقهاء ولو سلم فهو عند جملة الامام اما  
عند نقده فيجوز بان يجب اتمامه لا يحكم الشرع رابعها ان البيعة تستلزم المعاسد والفتن لان اهل كل اقليم يبايعون اماماً فيقع النزاع اجيب بان  
ضد الترك اكثرها من الصفة والعلم بجميع المسائل شرطوا اهل البيعة لا يعرفونها اجيب بانها ليس بشرط سادسها ان عدم الكفر شرط اجماعاً وهن  
امر مبطن اجيب بان الظن كان في احكام الشرع ولذا نهي عن التجسس سابقاً بان النبوة صلى الله عليه وسلم لم يهمل المسائل غير المهمة كأداب الخلد فكيف  
يهمل هذا الامر العظيم وبعد تعيينه للخليفة لا اختياراً لاهل البيعة ثامنها قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وتزله الامة بلا خلفاء نقص اجيب عنهما بان  
تفويضه الذنب الى الامة كان في عدم الاهمال وفي الاحمال اما اثبات التفويض فتمسك بعضهم بنية بقوله عليه الصلوة والسلام ما اراه المسلمون



حسنا فهو عند الله حسن وقوله لا يجتمع امتي على الضلالة وعندنا فيه نظر لان الاول من كلام ابن مسعود على المختار الثاني واثر في اجماع الامة  
 كلها ونصب الامام يحصل ببعضهم بل الحق انما اجمع الامة على ان الامامة تصح بالبيعة ول هذا اجماع على ان حكم الله تعالى كذا لك الطريق  
 الرابع ان يستوى رجل موصوف بصفات الامامة على البلاد ويدعو الناس الى بيعة وياي بالمعروف وينهى عن المنكر وهذا باتفاق الاشارة  
 والزيدية والجبالي وذلك لحصول المنافع المطلوبة من نصب الامام خلافا لكثر الشيعة القائلين بانة الامامة لا بالنص المبحث الخاص لا خاصة  
 في البيعة الى اجماع بل يكفي بيعة بعض اهل الحل والعقد وذلك لان عمر عقد الامامة لا يبي بكر رضي الله عنهما وكذلك عبد الرحمن بن  
 عوف لغتان رضي الله عنهما وجن الصحابة رضي الله عنهم ذلك بنايعوها على الامامة بعد ذلك وقال بعض الاشارة يجب ان يكون بيعة  
 الافراد بغير تجم غير من المسلمين حتى يشتهر البيعة وينقطع النزاع المبحث السادس اذا وقع البيعة لرجلين فان كانا في اقطار متباعدا فب  
 خلاف قيل يتركان واما ان كانا في ارض لا تسعها عزل الموتور او وقعت البيعة معا ولم يعلم التقدم والتاخر بطلت البيعتان واستونفت كذا  
 في شرح المواثيق ولا ينزع الامام بالفسق اى بالخروج عن طاعة الله تعالى وللجواب اى الظلم على عباد الله تعالى تخصيص بعد تعميم لانه قد  
 ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء الذين كانوا الائمة يستعملونهم كالحجاج بن يوسف كان عامل عبد الملك بن مروان على العراق والحجاز بعد  
 الخلفاء الراشدين وكان السلف يتقأدون لهم ويقومون للجمع والاعباد يادونهم او من عليهم ان الانقياد كان اضطرارا قلنا ثبت الانقياد سرا وعلانية  
 وعن زياد العدوي التابعي قال كنت مع ابي بكر تحت منبر ابن عمر وهو محبب عليه ثياب رقا قلت انظر الى اميرنا يلبس ثياب الفساق فقال  
 ابو بكر اسكت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من اهان سلطانا لله في الارض اهان الله في الآخرة ورحمة ولا يرون الخروج عليهم  
 اى لا يعتقدون جوازها بل جعلوا هذه العقيدة من علامات السنة قال في قوة القلوب ومن عقو القلب التي هي السنة المجمع عليها ان يعتقدان  
 الامامة في قرين الى يوم القيمة وان لا يخرج الائمة بالسيف ويصبر على جرمهم كذلك السنة وسئل العارف الامام ابو محمد سهل بن عبد الله  
 التنزلي اى الناس خير قال السلطان قيل كذا في رواية شر الناس قال ينظر الله في سلامة اموال المسلمين وباركهم فيغفر لهم جميع ذنوبه قال الخبثات  
 السوء المعلقة على ابوابهم انفع للمسلمين من سبعين قاصا يقضون في المسجد وقال الخليفة اذا كان غير صالح فهو من الابدال اذا كان صالحا  
 فهو القطب الذي يد ر عليه الدنيا وقال من انكر امامة السلطان فهو زنديق ومن دعاة السلطان فلم يجب فهو مبتدع وقال النبي صلى الله  
 عليه وسلم يكون عليكم امر اريد يفسد وما يصلح الله بهم اكثر انتهى مختصرا وعن ابن عباس بن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كره من امير  
 شيئا فليصبر عليه فانه من خرج من السلطان قيد شريات ميتة جاهلية رواه البخاري مسلم والاحاديث في الصبر على جوره ونزله مخالفت كثيرة  
 ولو اخرج بها الشارح كان اول وسقط الواو بعض النسخ علة لفعل السلف ولكن اثباتها احسن عطف على قوله لانه قد ظهر الفسق لانه العصمة  
 ليست بشرط ابتداء لان يجوز نصب غير المعصوم بقارة اولى اى بقارة غير المعصوم على الخلافة اولى بالجواز من نصب ذلك لانه لا ضرورة في النصب اما  
 عزله فيحتاج الى اضطراب وفتنة ونية نظرا للعصمة بمعنى عدم الفسق شرط ابتداء لان العدالة مشروطة واما بمعون ملكة الاجتناب فليست بشرط  
 ابتداء ولا انتهاء لكن عدمه لا يستلزم وجود الفسق وهما بحث من الاشكال القوية وهو ان الحسين بن علي رضي الله عنهما خرج على يزيد مع ان  
 صفوية رضي الله عنه نصبه ويايها الصحابة في واجب بان وجوب طاعة هذا الشقي على بضعة النبي صلى الله عليه وسلم غير معقول ولا يخفى ان هذا

للجواب ليس على فانون الشرع لما سمعت من انفق الامانة ببيعة رجل واحد من اهل الخلل والقدوم وجوب طاعة الامير ولو فاسقا جازا وعند  
 في الجواب وجوه احدها ما حكى انه لم يخرج للخلاف بل ليستوطن الكوفة لكن الروايات الصحيحة بخلافه ثانياها ان اجتهاده حكم بان خلافة غيره  
 صحيحة لان الحسن بن علي رضي الله عنهما سلم للخلافة الى معاوية بشرط ان لا يجعلها في اولادك ويكون الامر بعد شوري في المسلمين انزلت فلم  
 خالف معاوية في قلت ادى نظره الى ان الشرط انقضى بموت الحسن رضي الله عنه انزلت سلمنا ان التسليم غير صحيح لكن قد بايعه الناس حتى  
 الصحابة في قلت ترى ان بيعتهم وقعت جبرا ولو لم تكن متفرعة على التسليم فاذا نسد الاصل نسد الفرع ولذا هو عن اهل المدينة انهم خلعوا  
 بيعته اى عزلوه وقد كان فيهم الصحابة وعظماء التابعين انزلت صحى عبد الله بن عمر بن الخطاب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لما خلع اهل المدينة يزيد بن معاوية  
 لما خلع اهل المدينة يزيد بن معاوية اجمع بن عمر بن الخطاب وولد له وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ينصب لكل غادر لواء يوم  
 القيمة وانا قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله تعالى ورسوله واني لا اعلم غدا اعظم من ان يبايع الرجل على بيع الله ورسوله ثم ينصب  
 القتال واني لا اعلم احدا منكم خلعه الا كانت الفصيل بيني وبينه رواه البخاري ومسلم قلت حكم مجتهد يلزم مجتهد الخراز قلت لو جاز الخروج على  
 يزيد من المجتهدين فوجه التثليح على قاتليه قلت لم يتقدوا في ذلك مجتهد بل فعلوه بهوى نفوسهم وايضا هتكوا الحرمات من هب  
 الحريم وحمل الذراري الى الشام خلاف وجه التكريم وايضا قال الحسين رضي الله عنه احموني الى يزيد لا بايعه نابوا الا قتله ثانيا لعله وجد  
 ما يدل على كفره وقد تقر ان منع الخروج انما هو اذا لم يبلغ فسوا الامم الكفر يروى من شعر يزيد قوله -

وشمة كرم برحها قعر ونها

فان حرمت يوما على دين احمد

وقوله يوم حمل اليه راس الحسين رضي الله عنه

لعبت هاشم بالملك فلا

لست من حذف ان لمر انتقم

والعهد على الشاة ورابعها ان جواز الخروج على الفاسق من المجتهدين فلعل اجتهاده اقتضى ذلك خامسها لعل يزيد كان حين نصب

فاسقا فلم يصح نصبه اصلا كما هو مذاهب قوم وانما نصب معاوية في ظنا بصلاحه كما روى عنه انه قال اللهم ان كان يزيد على ما اظنه الا

فجعل موته وقد استجيب دعاؤه فلم يطل ملكه وعن الشافعي هو الامام ابو عبد الله محمد بن ادريس بن عباس بن عثمان بن شافعي بن

سائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن مطلب بن عبد مناف يلقب بالشافعي والمطلبى نسبة الى الجد وام الشافعي هي ام الحسن

بنت حمزة بنت القاسم بن زيد بن الحسن بن علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنهم تولد الشافعي سنة فائة وخمسين ومهنته وفات الامام

الا عظم وقيل تولد يوم وفاته ونشأ بمكة وحفظ القرآن وموطا الامام مالك وهو ابن عشرين واثني الناس وهو ابن خمس عشرة سنة ثم قدم

المدينة ف لازم الامام مالك بن انس واستفاد منه ثم رحل الى بئذ ثم الى مصر واستوطن وصنف في اصول الدين اربعة عشر مجلدا وفي

فروعه ما يزيد على مائة و الامام احمد من تلامذته وكان يقول الشافعي كالشمس قال لم اعرف الناس والنسخ حتى جالست الشافعي

مات يوم الجمعة لخر رجب سنة اربع ومائتين وقبره بقراية مصر مشهور بتبرك به از الامام يعزل بالفسق والحج وان لم يعزله احد وكذا  
 كل امر من الامراء والمحتسبين وقاض ندي نفذ عند تصرف هؤلاء بعد الفسق واعلم ان في عزل الامام الفاسق مذاهب الاول انه لا  
 يعزل ولا يحج عزله وهو المشهور الثاني انه لا يعزل بنفسه ولكن يحج عزله هو لبعض الخليفة قال الامام الصابوني في البداية لوارثك  
 الامام كيرة يتحقق العزل عندنا ويعزل عند الشافعي وكذا عند المعتزلة والخوارج انتهى ويمكن حمل كلام المعص على هذا المذهب لكن  
 المتبادر من قول الشارح ولا يرون للخروج عليهم هو المذهب الاول اللهم الا ان يفسر بانه لا يوجبون الخروج عليهم الثالث انه يجب  
 الخروج ان فخر نسق وعن بعض السلف قال ما خرجنا على يزيد حتى خفنا ان ينزل من السماء حجارة واصل المسئلة ان الفاسق  
 ليس من اهل الولاية اي التصرف عند الشافعي لانه لا ينظر لنفسه اي لا يتفكر في صلاح نفسه وقيل لا يرحم نفسه حيث يجلب  
 عذاب الله سبحانه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة اجماعا فكذا  
 يحج امامة الفاسق ولذا كان العدالة عند شرط الاولوية لا شرط الجواز ابو حنيفة هو الامام الاعظم نعمان بن ثابت الكوفي تولد سنة  
 ثمانين وتوفي سنة مائة وخمسين واختلف في انه من التابعين او اتباعهم والصحيح هو الاول وفي كشف المنازل لقومته من الصحابة  
 انس بن مالك وعبد الله بن حارث وعبد الله بن انيس وعبد الله بن ابي اوفى وواثلة بن اسقع ومثقل بن يسار رضي الله عنهم  
 وفي جابر بن عبد الله خلاف انتهى ولا يخصى مناقبه في العبادة والتقوى والعلم والاجتهاد حتى قال الامام الشافعي الناس كلهم  
 عمال ابي حنيفة في الفقه وذكر الشيخ العارف بن عبد الوهاب الشعراي الشافعي انه راي في مكاشفات بحر ينشعب منها اعمار  
 فسأل عنه فقيل هو بحر الشريعة والانه مذهب واعظنا مذهب ابي حنيفة واما ما اشتهر من انه صاحب الراي لا الحديث  
 كالثانعي فافتراء بل هو اشد اتباعا للحديث من الشافعي كما يظهر من اصول الفقه وسبب هذه الشهرة ان علماء مذهب الشافعي  
 جمعوا الاحاديث الموافقة لمذهبهم ولم يفعل ذلك علماء مذهبنا ولا فاحاديث مذهبنا موجودة في الصحاح والسنن والمسائيد  
 المعاجيم ولعل الله سبحانه يرفقنا بجمعها او قد يروى في مناقبه سراج امتي ابو حنيفة وهو موضوع كاحاديث ذمه وذم الشافعي  
 والمسطور في كتب الشافعية لعل هذه رواية عن الشافعي والروايات توجد عن المجتهدين من اهل مذهب مختلفة والاختلاف  
 اجتهادهم اولوهم الشراة ويحتمل ان يكون هذا قول بعض المجتهدين من اهل مذهب ان القاضي يعزل بالفسق بخلاف الامام و  
 الفرق ان في انزال ابي الامام ووجوب نصب غيره اشارة القننة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر اعلم ان الروايات  
 المشهورة عن الامام الاعظم في الفقه تسمى ظاهرا لرواية وقد صنف فيها المتون المشهورة كالمبسوط والجامع الصغير والكبير والزيادات  
 السير وكذا الدقائق ووقايت الروايات وغير المشهورة تسمى بالنوادر وقد صنف فيها كتاب نوادر ابن سماعة ونوادر ابن رستم عز العلماء الثلاثة  
 هم الامام الاعظم وصاحبه القاضي ابو يوسف يعقوب احد حفاظ الحديث حتى قال احفظ عشرين الف حديث فسخروا الامام محمدا  
 ابن الحسن الشيباني صاحب المصنفات الجليلة زهاء ثمانمائة وسبعين مجلدا وكان الشافعي يمدح عليه بطيب ويقول بجلنا محمدا  
 على قد عقولنا ولو كلنا على تد عقلم لم نعرف وكان ذكي العقل ولذا قل رجوعه في المسائل وراي بعض اجبار اليه في كتابه للجامع الكبير

فاسلم نسل عن ذلك فقال لو ادعى صاحب هذا الكتاب النبوة لعجز الناس عن معارضة كتابه فالنبي الذي يكون صاحب هذا الكتاب من اتباعه صادق مقابلا لشك انه لا يجوز قضاة الفاسق والرداية المشهورة للجواز وقال بعض المشائخ اذا قلد الفاسق فاض مجهول من التقليد هو جعل القلادة في العنق اى جعل القضاء في عنق ابتداء يصير قضاؤه ولو قلد وهو عدل ثم فسق ينزل بالفسق لان المقلد اسم فاعل اى الذى نصب القاضى وهو الامام وانما اعتمد عدالتهم فلم يرض بقضائهم بدونها بدون العدالة وفى فتاوى قاضى خان هو الامام فخر الدين احد عظماء الخنفية المجتهدين انهم اجمعوا على انه اى القاضى اذا ارتشى اخذ الرشوة لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى اى فى الحكم الذى اخذ الرشوة عليه وامانى غيره من الاحكام ينفذ على الصحيح واذا اخذ القاضى القضاء بالرشوة بان اعطى الناس الرشوة حتى ينصبه قاضيا لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه وانما ذكر مسائل القضاء طر الدباب ولائها اخت الامامة .

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام فى العقائد المتفرقة قال المعمر وَيَجُوزُ الصَّلَاةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ البر بفتح الباء من يعمل بالطاعات ويحجب الكبيرة والاصرار على الصغيرة والفاجر ضد وفيه خلاف للشيعة فانهم يشترطون العصمة في امامة الصلوة كما يشترطونها في امامة الخلافة ولذا يؤخرون الصلوة حتى يصلونها فى آخر الوقت فرادى انتظارا للامام المهدي وبعضهم يجمع المغرب مع العشاء لذلك لقوله عليه الصلوة والسلام صلوا خلف كل برو فاجر وروى المحدثون هذا الحديث عن علي بن ابي طالب وعبد الله بن مسعود وابي الدرهم وابي هريرة رضي الله عنهم بالفاظ مختلفة فمن ذلك حديث ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوا خلف كل برو فاجر وجاهد وامع كل برو فاجر وراه البيهقي وعن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال خلف من قال لا اله الا الله شاه الطبراني بسند شديد الضعف وذكر السخاوى طرق هذا الحديث واهية كلها كما صرح به غير واحد من العلماء واصحها حديث مكحول عن ابي هريرة وفيه انقطاع لان مكحول لم يدك ابا هريرة من انتهى وقال المجد اللغوى لم يعجم فى هذا الباب حديث وكان علماء الامامة كانوا يصلون خلف الفسقة بفتحين جمع فاسق واهل الجور اى من يتبع فى الاعتقاد ما يهواه نفسه ولا يتبع السنة والجماعة والبدع بكسر ففتح جمع بدعة وهى كل ما حدث فى الدين على خلاف السنة وهم المعتزلة والشيعة والخوارج والجبورية واتباعهم من غير تكبير اى من غير انكار احد من العلماء نصار ذلك اجماعا فلا يصير مخالفة المبتدعة بعد انعقادها وما نقل عن بعض السلف كلام الامام ابي حنيفة من المنع عن الصلوة خلف الفاسق والبدع فمحول على الكراهة اذ لا كلام فى كراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع ازيلت كيف الكراهة مع قوله عليه الصلوة والسلام صلوا خلف كل برو فاجر قلت لوصح الحديث فهو لبيان الجواز وهذا لا ينافى الكراهة كما شرح الشارح الطلاق مع قوله عليه الصلوة والسلام ابغض لللال الى الله الطلاق شاه ابن اود هذا اى جواز الصلوة خلف الفاجر اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر اما اذا ادى اى بلغ حد الكفر كما فى الشيعة القائلين بالوهية على رضى الله عنه والمنكرين للخلافة الشيخين على الصحيح فلا كلام فى عدم جواز الصلوة ثم لعطف الكلام على الكلام ومعنى التراخي تاخير تبة المعطوف عن تبة المعطوف عليه المعتزلة وان جعلوا الفاسق فيرمونهم لكنهم يجوزون الصلوة خلف لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر

سواء كان مؤمناً أو كان بين المنزلتين لا وجود للإيمان بمعنى التصديق والافترار والأعمال جميعاً وأما وجود الإيمان بمعنى التصديق والافترار فشرط  
عندهم ايضاً ومن جهالاتهم عدم تجوز الصلوة خلف اهل السنة بناءً على تكفيرهم ويصلى بلفظ المجهول أي صلوة بالمنازة على كل بر وفاجر  
اذ اقامت الفاجر على الإيمان بحسب الظاهر للإجماع فالسلف لم يزواي يصلون على الفساق ولقوله عليه الصلوة والسلام لا تدعوا الصلوة  
أي لا تتركوا من النوع وهو الترك وزعم النخاعة ان ماضي هذا الباب لا يستعمله العرب على من مات من اهل القبلة لم يجد الفاري الهري لهذا  
الحديث تخريجاً من لفظ وعن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال صلوا على من قال لا اله الا الله شاه الطبراني بسند ضعيف جداً  
وقد تقدم حديث ابى هريرة في رفع صلواتي على كل بر وفاجر شاه البيهقي وانت تعرف ضعف الحديث فدار المسئلة على الإجماع فان  
قبل امثال هذه المسائل من بتران الصلوة خلف الفاجر وجوب الصلوة عليه انما هي من فروع الفقهاء لان موضوعها العمل فلا وجه  
لايرادها في اصول الكلام الاضافة كتحية الأراك وان اراد للم اذ اعتقاد حقيقة ذلك واجب اي يجب الاعتقاد بجواز الصلوة خلف  
الفاجر وجوب الصلوة عليه وهذا من الاصول لان الحكم المتعلق بالاعتقاد يكون من اصول الكلام فجميع مسائل الفقهاء كذلك اي  
عليه انه يلزم على هذا ان يكون جميع مسائل الفقه من الكلام لان الاعتقاد بحقيقتها واجب اذ يجب الاعتقاد بان الصلوة فرضية والمحرّم  
والسواك سنة وان كل ما ادى اليه اي المجهد فالعمل به واجب قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات  
والافعال وهو بحث خلق افعال العباد الى قوله والاصح ليس بواجب على الله تعالى والمعاد وهو بحث عذاب القبر واحوال البعث و  
الثواب والعقاب والنبوة والامامة والتحقيق ان بحث الامامة من الفروع اذ حاصله وجوب نصب الامام على العباد وهذا من الاحكام  
المتعلقة بالعمل لكن لما كان للروايف في مسائلها اقوال فاسدة يتفرع عليها ابطال الشرع جعلها العلماء من اصول الكلام على قانون  
اهل الاسلام حال او نعت والقانون لفظ سرياني بمعنى القاعدة والاصل وطريق السنة والجماعة وقد اشار الشارح في ضمن الكلام التعريف  
علم الكلام للحق واحترز به ابتدأ من الفلسفة الالهية وبالتأخر عن كلام المعتزلة والرافض واشباههم حاول اي قصد وهو جزاء لما  
التنبه على نذ اي قليل من المسائل التي يهايمها اهل السنة من غيرهم وفيها إشارة الى ان تلك المسائل كثيرة كوجوب غسل الرجلين  
حرمه تكاح المتعة وحرمه اذ بار الزوجت خلافاً للشيعة في الكل ما خالف فيه بيان لنبذ المسائل المعتزلة نحو المعدوم ليس بشيء او  
الشيعة كالسحر على الخفين او الفلاسفة كاشتراط الساعة او الملاحدة كحل النصوص على ظواهرها بلا تاويل او غيرهم من اهل البدع  
والهراء كالكرامية القائمين بان الولي قد يفضل النبي سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقهاء كالمسح او غيرها من الجزئيات المتعلقة  
بالعقائد كشهادة البعثة للبشرة رضي الله تعالى عنهم ويكف بلفظ المجهول عن ذكر الصحابة تركه لا بخير كفاً اي منعه فكف اي امتنع  
فهو لازم ومنعه فعلى اللزوم يكون المرفوع هو الجائر والمجرور وعلى المتعدي محذوفاً اي اللسان والصحابة جمع صاحب هو من صحب النبي  
صلى الله عليه وسلم ولو ساءت من الإيمان ومات مؤمناً وفيه ابحاث الاول زعم قوم انه لا بد من طول الصحبة وقال سعيد بن المسيب  
لاصحابي الا من اقام سنة او غزاة او استدل بالمجهول او ابا ان الصحبة تم القليل والكثير يقال صحبة ساعة وثانياً بان الوفود صحابة بلاجماع  
بكرهين عبد الله مع قلته مكثهم عند الثاني من مات مرتداً بطل صحبة وحديثه كربعته بن امية بن خلف القرشي تنص في خلافة عمر

رضي الله عنه واخرج احمد في المسند حديثه ولعله لم يعرف سرته اولم يجعلها فادحة في الزاوية الثالث من ارتداد ومات مؤمنا اختلفت  
 وينسب الائمة اعظم انه ليس بصحابي والى الشافعي انه صحابي نعم سرته مقبولة ولذا اخذت الائمة حديث اشعث بن قيس  
 الرابع اختلف فيمن اء بعد الموت قبل الدفن كابي ذؤيب الشاعر فقبل صحابي لان جنة صلى الله عليه وسلم صحيحة وقيل لا فان  
 هذه الحيرة لا يتعلق بها الاحكام الذنوبية كالشهيد الخامس اختلف فيمن رآه قبل الوحي مؤمنا كزيد بن عمرو بن نفيل موطن الفترة  
 والصحيح انه ليس صحابيا وكذلك من رآه مصدا تابا نه سبعت كجبراء الراهب على ما اختاره العسقلاني اما عند الصحابة فقال  
 الحافظ ابو ذرعة الرازي قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مائة الف اربعة عشر الفا من الصحابة رضي الله عنهم لما ورد من  
 الاحاديث الصحيحة والحسنة في مناقبتهم قال النبي صلى الله عليه واله وسلم طوبى لمن رآني وامن بي وطوبى لمن رآني ولمن  
 رآني من رآني طوبى لهم وحسن ما يب رآه الطبراني وقال لا يمسن النار مسلما رآني او رآني من رآني رآه الترمذي وقال خير القران  
 قرني رآه الحاكم وامثالها كثيرة بل قد وردت الشاء عليهم في القران كقوله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم  
 تربهم ركعا سجدا وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة ووجوب الكف عن الطعن فيهم عطف على المناقب  
 بعد ان يبطف علماء ورحم كقوله عليه الصلوة والسلام لا تسبوا اصحابي السب دشنام كرون فلوان احدكم انفق مثل احد بضمتين اسم  
 جبل ذهب ما بلغ مدا احد هم بالضم والتشديد بع الصايح بالاجماع كذا في النهاية وهو رطل وثلاث عند اهل الحجاز ورطلان عند اهل  
 العراق باختلاف المكايل والموازين في البلاد وقيل ما يملئ الكفين من الرجل المعتدل اذا مدها ولذا يسمى مدها او لا نصيفه النصيف  
 مكبال صغير والضمير لا حدم ويجوز ان يراد نصف المد فان جاء النصيف بمعنى وللغنى ان علم القليل افضل عند الله من العمل الكثير  
 من غيرهم لشرف العجة والحديث رآه البخاري ومسلم وابو اود والترمذي عن ابي سعيد ومسلم وابن ماجه عن ابي هريرة في كقوله عليه الصلوة  
 والسلام اكرموا اصحابي الاكرام كرامى اشترى فانهم خياركم جمع خير الحديث عن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اكرموا اصحابي فانهم خياركم  
 ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يلهم الكذب حتى ان الرجل ليحلف ولا يستخلف ويشهد ولا يستشهد الا من سره بجموحه الجنة فليلزم الجماعة  
 فان الشيطان مع الفذ وهو من الاثنين ابعدا لا يخلون رجل باهرة فان الشيطان ثالثهم ومن سرته حسنة وسأوته سيئة فهو مؤمن رآه  
 النسائي وكقوله عليه الصلوة والسلام الله الله بالنصب على التحذير في اصحابي اي اتقوا الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا جمع غرض وص ما  
 ينصب للرعى اليه بالفارسية نشانه اي لا تجعلوهم محل سب وطعن من بعدى فمن احبهم نجبي احبهم ماض معلوم والضمير المرفوع الى من  
 والباء للسببية او الملازمة اي بسبب حبها ياي احب اصحابي وقد يزعم انه مضارع التكلم والنصب الى من ومن انفسهم فينضى انفسهم و  
 المعنى على السببية ان احبهم ناش عن جبي وبنفسهم ناش عن بنفسي وعلى الملازمة ان احبهم ملازم لجبي وبنفسهم ملازم لبنفسي ومن اذا هو  
 بعد الهزة من الايداء فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك بستر الشين اي يقرب ان ياخذة اي يذبه الله سبحانه  
 والحديث رآه الترمذي عن عبد الله بن معقل بلفظ الله الله في اصحابي والله الله في اصحابي ولعل الشارح كتبه كذلك فزعم النساخر ان  
 التكرار من السهو واورث بعض العلماء على هذه الاحاديث اشكالا وهذه ان الخطاب اما الى المؤمنين او الى الكفار وكلاهما مشكل اما الاول فلا ينهم اصحاب

فلا معنى لقوله مداحهم وقوله فانهم خياركم واما الثاني فظاهر من لفظ الاحاديث واجيب بعد اختياره الاول بوجه احد هان للخطاب للحاضر  
 في الذهن ممن يحى بعده ثانيا ان الخطاب لمن كان في عصره ولم يصحبه بعدة فخطبهم على لسان الرسل ثالثا ان الخطاب للاطفال وهم مؤمنون  
 مع انهم ليسوا بصحابة على قول رابع ان المخاطب من لم يطل صحبة او لم يفز مع غزوة على مذهب من يشترط في الصحابي طول الصحبة او الغزوة  
 والحق عندنا ان الخطاب لصغار الصحابة والمراد بالاصحاب كبارهم وعن ابى سعيد الخدري قال كان بين خالد بن الوليد وعبد الرحمن بن  
 عوف وشيئ فسه خالد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا تسبوا احدا من اصحابي فان احداكم لو اتفق مثل احد ذهبا ما ادرك مد  
 احداكم ولا نصيفه ثم اومأ مسلم ان قلت كان المطلوب هو الكف عن الصحابة كلهم لا من كبارهم فقط فقلت اهل العلم يفهم من هذه الاحاديث  
 ان علت الحكم هي الصحبة وان كان من طالت صحبة احق واليق بالحكم والاحاديث في هذا الباب كثيرة ففي الحديث من سب اصحابي فعليه  
 لعنة الله والملائكة والناس اجمعين رواه الطبراني وقال ابن ثور امتي اجرهم على اصحابي رواه ابن عدو وقال اذا رايتهم الذين يسبوا اصحابي  
 فقولوا لعنة الله على شرهم رواه الخطيب وقال لعنة الله من سب اصحابي رواه الطبراني فهذا الاحاديث تعم الصحابة كلهم ثم مناقب كل من

ابى بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكار الصحابة كعائشة وطلحة والزبير رضي الله عنهم كلهم اجمعين احاديث صحيحة  
 وحسنة والظاهر ان مراد الشارح بالصحيح ما يصح ما يصح بالحسن باصطلاح اهل الحديث ثم احاديث هذا الباب كثيرة وقد جمعها صاحب الصواعق  
 وغيره ولنذكر بعضها تبركا قال النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر خير الناس الا ان يكون نبى رواه الطبراني وقال حباى بكر وشكره واجب على امتى رواه  
 ابن عساکر وقال ابو بكر وعمر منى بمنزلة السمع والبصر من الرأس رواه ابو نعيم وقال لو كان بعدى نبى لكان عمر بن الخطاب رواه الحاكم وقال عثمان  
 ولى فى الدنيا ولى فى الآخرة رواه ابو يعلى وقال انما يشبه عثمان بابينا ابراهيم رواه ابن عدى وقال النظر الى وجه على عبادة رواه الحاكم وقال  
 على منى بمنزلة راسى من بدنى رواه الخطيب وقال الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة رواه الترمذى وقال فضل عائشة على النساء كفضل  
 الثريد على الطعم رواه البخارى وقال طلحة والزبير جارى فى الجنة رواه الترمذى وما وقع بينهم اى بين الصحابة من المحاربات كحرب الجمل و  
 حرب الصفين والمنازعات كمنازعة عباس وعلى رضي الله عنهما فى ارض بنى النضير فى خلافة عمر رضي الله عنه فله محامل اى مواضع حمل  
 ذنوا ويلات والجمل انهم كانوا يطلبون الحق ولكن يصيب بعضهم فى الاجتهاد ويخطى بعضهم والمخطى فى الاجتهاد غير ما خذ بل ما جرد و  
 هكذا جرت عادة السلف الصالحين محمل افعال الصحابة على مقاصد صحيحة وهما ملائكة الرافض به انواهم نزاع فاطمة رضي الله عنها  
 مع ابى بكر رضي الله عنه والصحيح انها طلبت يراث النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال ابو بكر سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال  
 لا نرت ولا نورت ما تركنا صدقة ولم يتفرد بروايت بل صدقة فى هذا الحديث عثمان وعلي والعباس وسعد والزبير وعبد الرحمن بن عوف  
 واعبات المؤمنين وايضا ادعت ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهب فذلك منها فساها البيت فلم يتم نصاب الشهن فافعل ابو بكر رضي الله  
 عنه موافق لقواعد الشرع ولذلك لم يغيره على رضي الله عنه فى خلافة وصح من عظام اهل البيت الاعتراف بان ما فعله ابو بكر رضي الله عنه  
 حق وان ابابكره وقف على باب فاطمة حتى رضيت واما ما يروى من ابابكره اراد ان يعطيها حقه فامتنعه عمر وان عمر ضربها حتى اسقطت الولد  
 ومات فمن اكا ذيب الرافض فيهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية تكفر كقذف عائشة رضي الله عنها اى نسبتها الى الزنا

اما ذهابه تعالى كما يقول الشيعة الشنيعة وذلك لانه قد نزل في عصمتها ثمانى عشر آية في اول سورة النور والافندة وفسق وقد اختلف  
 الفقهاء في حكم من سب الصحابة رضوان الله عنهم وارضاهم فافق بعضهم بان سباب الشيخين يقتل حدا فلا يقبل توبته وبعضهم بان  
 يقتل للكفر فيقبل توبته وبعضهم بان لا يقتل بل يعذب عذابا شديدا وفي سب غيرهم التعذيب على حسب اى القاضى وبالجملة لم  
 ينقل عن السلف المجتهدين والعلما الصالحين جواز اللعن على معاوية واحزابه جمع حزب بالكسر هو الجماعة لان غاية امرهم البغى والخروج على الامام  
 عطف تفسير وهو امير المؤمنين على رضوان الله عنه وهو لا يوجب اللعن لا يخفى ان الشارح قصر ما في حق هذا الصحابى حيث اكتفى بعدم جواز  
 اللعن واقول قد صرح علماء الحديث بان معاوية رضوان الله عنه من كبار الصحابة ونجياتهم ومجاهدين لهم ولو سلم انه من صفارهم فلا شك  
 فانه دخل في عموم الاحاديث الصحيحة الواردة في تشريف الصحابة رضوان الله عنهم بل قد روي بخصيصه حديث كقوله عليه الصلوة  
 والسلام اللهم اجعله هاديا ومهديا واهديا وسراة الترمذى وقوله عليه الصلوة والسلام اللهم علم معاوية الحساب والكتاب فانه العذاب  
 سراة احمد ما قيل من انه لم يثبت في فضل حديث فحل نظروا كان السلف يفضون من سب وطعن وقيل لابن عباس ان معاوية  
 صلى التوركة واحدة قال دعه فانه فقيه صحبه رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في الصحيح البخارى وسب جل عند خليفة الراشد عمر بن عبد  
 بنجلده وقال اخيرا امير المؤمنين يزيد بنجلده وقيل للامام الجليل عبد الله بن المبارك معاوية افضل ام عمر بن عبد العزيز رضوان الله عنهما قال  
 غمار فرس معاوية اذا غزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل من عمر قال القاضى عياض المالكى في الشفاة قال مالك من شتم  
 احدا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ابا بكر او عمر او عثمان او معاوية او عمر بن العاص فان قال كانوا على كفر وضلال قتل ان  
 شتمهم بغير هذا من مشائمة الناس نكل كالكاشد بل انتهى وقد الفتا في هذا الباب رسالة وسميتها الناهية عن ذم معاوية وانما اختلفوا  
 في يزيد بن معاوية ولد سنة خمس وعشرين وقيل ست وقيل سبع وملك الامم بعد ابيه ثلث سنين واشهر كذا في جامع الاصول وما يحكى ان  
 النبي صلى الله عليه واله وسلم ابصر معاوية يحمله فقال اهل الجنة يحمل النار موضع وكذا ما ذكره الشيعة انه راها فقال هما في النار ذلك لانه ولد  
 في او اخر خلافة عثمان رضوان الله عنه ثم انه قد روي عنه امر اخر منكرة من الفسق والفجور واشد المنكرات ما جرى على اهل البيت رضوان  
 عنهم حتى ذكر في الخلاصة كتاب معتد بالفقه الحنفى وغيره كاحياء العلوم للقرالى انه لا يجوز اللعن عليه ولا على الحجارة بن يوسف وهذا ترقى  
 من الظالم والاطم والحجاج من بنى ثقيف اهل الطائف واما فارغة بن همام كانت تحت الحارث بن كلثة طبيب العرب فدخل عليها صبغا  
 وهي تحلل الاسنان فظلمها فقالت ما الذنب قال انا كنت صبغا فانبت حريصة وانخللت من طعام البارحة فقدره فقالت تخللت  
 من شطايا السوال ثم تزوجها يوسف فولدت للحجاج لادبر له ولا يرجون حيوته فظهر الشيطان فشق دبره وسقاه الدم فعاش فاستعمل عبد  
 الملك ابن مهران ملك بنى امية على العراق والحجاز فظلم ظلما شديدا وقتل الوفالكثيرة من اهل بيت النبوة والعلما والمجاهدين الزهاد والصالحين  
 وكان يحب عذبا باليما لا يترفع من الحر والبرد ولذات فيه خلانق لا يحصون وطلب سعيد بن جبيرة التابعى للجليل من مسافة بعيدة و  
 امر يقتله فاستقبل القبلة وقال انى وجهتى وجمى للذى فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين قال اصرفه عن القبلة قال  
 ايما تولوا فتم وجه الله قال اطرحة على الارض منكوسا قال منها خلقكم وفيها نعيدكم فقتله دعا عليه سعيد عند قتله فلم يستطع قتل احد بعده



ولم يمش الا تحت عشرين يوماً وكان اذا نام استيقظ فرغماً وقال اخذني سعيد بن مهران وعمر بن عبد العزيز قال رايت في المنام جيفة ملقاة فقلت ما انت قال انا للجحار قد منت على الله فوجدت شديداً العقاب فقتلني بكل قتلته فقتلها وها انا موقوف بين يدي الله فانظروا ينتظر الموحد وعز اشعث الحارثي قال ايت للجحار بحال سيئة فسالت فقال ما قتلت احداً الا قتلتني بها قلت ثم ما قال ثم امرني بالنار قلت ثم قال ارجو ما يرجوا هل كاله الا الله ذكرهما البيهقي في شفاء الصدر كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهي عن لعن المصلين قال القاري الهروي وورد هذا المعنى في عدة احاديث ومن كان من اهل القبلة هو الذي يصلي الى الكعبة وجعل هذا من علاقات الاسلام لان غيرنا اهل الملل لا يصلون اليها ولا ان الصلاة اعظم شعائر الايمان وفي الحديث من صلى صلواتنا واستقبل قبلتنا واكل في بيتنا فذلك المسلم الذي في قلبه  
وذكره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في رواية البخاري وما نقل من لعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لبعض من اهل القبلة وكان هذا نادراً للوقوع جداً فما ان يعلم من احوال الناس ما لا يعلم غيره فيحتمل انه علم مونة على الكفر وهما وجه اخر صريح واوجب وهو ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال اللهم اني اتخذ عندك عهداً لن تخلفني فانما انا بشر فاني المؤمن اذيتة او شتمتة او لعنته او جلدته فاجعلها له صلوةً وذكوةً وقربةً تقرب بها اليك يوم القيمة ثم اراه مسلم فلفه على المؤمن رحمة عليه وطمهارة واجوله فلا حجة فيه لغيره على جوار اللعن وذكر بعض المحققين ان هذا اللعن ليس بما يقصد معناه بل هو ما جرت به عادة العرب كقولهم تربت يدك ولكن لما كان ظاهراً طردوا عن الرحمة جبر نقصانه بهذا العهد وبعضهم اطلق اللعن عليه منهم ابن الجوزي المحدث وصنف كتاباً سماه الرد على المنعصب العنيد الماتر عن ذم يزيد ومنهم الامام احمد بن حنبل مستنداً بقوله تعالى فهل عييتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارجامكم اولئك الذين لعنهم الله ومنهم القاضى ابو يعلى مستنداً بقوله عليه الصلوة والسلام من اخاف اهل المدينة ظموا اخافه الله تعالى شأنه وعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين وصح ان يزيد ارسل جيشاً الى مدينة حتى قتلوا اهلها وطمهروا اهلها عظيمًا وتسمى هذه الوقعة وقعة الحرة لكن في دلالة الآية والحديث على لعنه بخصوصه نظر قولنا انما كفر حيزر امر يقتل الحسين فيه بحيث كان الامر بالقتل معصية لا كفر على قواعد اهل السنة والامر بالقتل ليس رضاً به والا لكان كل امر بالمعصية كافراً وانفقوا على جوار اللعن على من قتلوا او اربوا او اجازوا ورضى به اما من قتل فلقول تعالى من يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه واما الامر فلانه شريك القاتل في الاثم واما من اجاز ورضى فلان الرضا بالمعصية كفر ايضاً قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وقال الله تعالى لعنة الله على الظالمين ولا شك ان قاتل الامر به والراضى به مؤذى ظالم وعندنا فيه بحيث لانه ان اراد لعن الشخص المعين ندعوى الاتفاق غير صموية الا فيمن رضى ومات عليه بلا توبة لان الرضا بالمعصية من حيث هي معصية كفر بالاتفاق ولكن اثبات الموت عليه اصعب من حرط القتاد وان ازيد اللعن بالوصف العام فالاتفاق مسلم لكن لا يلزم منه جوار اللعن على الشخص المعين الذي يوجد هذا الوصف فيه كما سنحقة وللحق ان رضا يزيد بقتل الحسين رضي الله عنه استشارة اى سريرة بذلك واهانت اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم مما توارث معناه وان كان تغاصيل احاداً وانكروا ذلك بعض العلماء ومنهم الامام الغزالي وقالوا لم يثبت هذا اصلاً ولا يجوز ان يقال امر يقتله او رضى به لانه لا يجوز نسبة مؤمن الى كبيرة او كفر من غير تحقيق بل الذي تولى قتاله هو امير الكوفة عبيد الله بن زياد وكان يزيد علم مسافة شهراً ذهاباً ورجوعاً فلا يمكن ان ياتي امره في ذلك الزمن القليل سوى ان يزيد انكر

على ابن زياد وقال زرعت لي العداوة في قلب كل يرونا جزو قال رحمتك الله يا حسين رضي الله عنه لقد قتلك رجل لم يعرف حق الرحم  
 فنحن لا نتوقف في شأنه اي في تغير فعله بل نجزم بانه تغير الفعل اولا نتوقف في شأن اللعن بل نجزم بجوازه بل نتوقف في ايمانه اي في  
 موته على الايمان بنا على ان كفره بالرضا والاستبشار ثابت بالتواتر وتوبته بعد ذلك غير معلومة وفيه نظر لان الرضا والاستبشار انما يكون  
 كفرا اذا كان بالمعصية من حيث هي معصية واما اللعنة والديونية فلا كما قرره المحققون لعنة الله عليه وعلى نصارى واعوانه اي جنسه  
 الذين حاربوا الحسين رضي الله تعالى عنه ولا يخفى ان الشارح بنو كلامه على جواز لعن الفاسق وان لم يتحقق موته على الكفر وهذا خلاف  
 التحقيق واعلم انه كثيرا ما اختلف في هذا المقام والذي حققه المحققون هو ان اللعن ثلثة اقسام احدها اللعن بالوصف العام الوارد في  
 الشرع نحو لعن الله على الكفار اليهم وهذا جاز حتى انه قد صح في بعض الصغائر كقوله عليه الصلوة والسلام لعن الله الواشيات المستوشيات  
 رواه الشيخان وقوله عليه السلام لعن الله التشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال رواه البخاري بل في بعض المكروهات  
 اي كقول عليه الصلوة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له رواه احمد ثانيا اللعن على الشخص المعين الذي صح موته على الكفر باخبار الشارع  
 كفرعون وابي جهل وابليس وهو جاز ثانيا على شخص لم يعلم موته على الكفر وهو لا يجزئ سوا كان حيا او ميتا وكان يجب الظاهر مؤمنا او  
 كافرا الجواز ان يوقد سجانه الكافر للاسلام وعن عبدالله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يرم احد اللهم العن اباسفيان  
 اللهم العن الحارث بن عشاء اللهم العن سهيل بن عمرو اللهم العن صفوان بن امية فنزلت ليرك من الامر شئ او يتوب عليهم او يعذبهم  
 فانهم ظالمون فتب عليهم كلام رواه البخاري وكان هذا اللعن قبل ان ينزل النهي عنه هذا ما قرره المحققون ودليلهم ان الشارح  
 نهي عن اللعن وشدد عليه نفى الحديث لا يكون المؤمن لعنا رواه الترمذي وقال لا تلقوا لعنة الله رواه ابو داود وقال من لعن شيئا  
 ليس له باهل رجعت اللعنة عليه رواه الترمذي ثم قد صح عنه اللعن بالوصف العام وعلى الشخص المالك على الكفر فوجب الاقتصار عليهما  
 وبقي القسم الثالث محظوظا ولا سيما اذا كان الشخص مؤمنا بحسب الظاهر لقوله عليه الصلوة والسلام سباب السلم فسوق رواه البخاري  
 قوله عليه الصلوة والسلام لعن المؤمن يقتل رواه مسلم ولا سيما اذا مات لقوله عليه الصلوة والسلام لا تسبوا الاموات فانهم قد افضوا الى  
 ما قد موثروا البخاري وبهذا ظهر ان استدلالهم على لعن يزيد بالنصوص العامة غير صحيح وان معنى اللعن فيها هو ذم الفعل لا تجوز  
 لعن كل شخص يفعل فاحفظ هذا التحقيق ولا تكن من الذين لا يراعون قواعد الشرع ويحكمون بان من نهي عن لعن يزيد فهو ممن  
 للخوارج نعم تغير افعال مشهور وحب اهل البيت واجب لكن النهي عن لعن ليس للقاص في حبه بل لقواعد الشرع والله تعالى اعلم و  
 تشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر في الجنة  
 وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة وزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابى وقاص في الجنة  
 وقد راجعوا لهم وسعيد بن زيد في الجنة احد السابقين والا سلام بارشاد ابى بكر رضي الله عنه وابو عبيدة بن الجراح في الجنة احد قد مار  
 الصحابة واشدهم زهدا عن الدنيا واسماها النبي صلى الله عليه وسلم امين هذه الامة كما في الصحيحين وهو كاذب كما هم من قرش والحديث  
 رواه الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف وابن ماجه عن سعيد بن زيد وكذا تشهد بالجنة لفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم

من خد يجة رضي الله عنها وكانت اكرم بناته عليه وعاشت بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ستة اشهر والحسن والحسين رضي الله عنهما لما ورد  
في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة واستدل بعض العلماء بهذا الحديث على انها افضل من عائشة رضي الله عنها وغيرها من  
النساء رضي الله عنهن وقال بعضهم عائشة افضل لقوله عليه الصلوة والسلام فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام رواه الشيخان  
وذهب بعضهم الى المساواة وبعضهم الى التوقف وان الحسن والحسين سيد شباب اهل الجنة بالقيم والتخفيف جمع شباب وهو اسم لرسول  
الفتاة ايض والخفاء الاربعة كهول فلا يفيد التفضيل عليهم وهذا حديث حذيفة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ان هذا ملك لم ينزل  
الارض قط قبل هذا الليلة استاذن رب ان يسم علي ويبشرني بان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيد شباب اهل الجنة  
رواه الترمذي وفي كلام الشافعي عن علي بن ابي طالب ان البشارة خاصة بالعبادة ومن نظر في الاحاديث وجد كثيرا من الاشخاص المبشرين كحذيفة  
وعائشة وحمزة وعباس وجعفر الطيار وام سليم الانصاري وبلال المؤذن وسعد بن معاذ وعبد الله بن سلام وعمار بن ياسر وسلمان الفارسي  
وثابت بن قيس بن ثمان وصهيب رضي الله عنهم ولعل الباعث على اشتمال العشرة بالبشارة لوقوع بشارتهم في حديث واحد ولقصور الشيعة  
عن معرفة حقهم وسائر الصحابة اي بقيتهم اوجميعهم لا يذكرون الا بخير ولوروى عنهم امور موسومة كعادية وعمرو بن العاص ومغيرة بن  
شعبة ولسر بن اوطاة ويحل اموم على اجتهادهم بل الا فضل السكوت عن ذكرها حفظ الدين عن الرساوس فان الانكار على واحد منهم  
ثلمة في الايمان ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين من المغفرة والثواب بل قد صحر البشارة بالجنة لاصحاب غزوة بدر وهم ثلثمائة  
وثلاثة عشر ولاصحاب بيعة الرضوان وهم الف واربعائة بل جار البشارة القطعية لكل من انفق وقابل في قوله تعالى لا يستوي منكم من انفق  
من قبل الفتح وقابل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى بل جاء في الحديث لا يمر النار مسلما  
رواه الترمذي ولا تشهد بالجنة والنار الا احد بعينه حتى ان صبيا من الانصار توفي فقالت عائشة رضي الله عنها من عصا في الجنة فانكر عليها  
النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما في صحيح مسلم بل تشهد بان المؤمنين من اهل الجنة وان الكافرين من اهل النار وتروى اي تعتقد المشرك على  
الحقين في الحضر بفتحين الوطن لخصه الشخص عند اهل السقر لانما السحر وان كان زيادة على الكتاب لان ما في القرآن هو  
غسل الرجلين لكنه بالخبر المشهور والزيادة على القرآن بالحديث المشهور جاز باجماع الاصوليين كوجوب الجماع في تحليل المطلقة ثلثا بحديث  
العيلة مع ان المذكور في القرآن حتى تكمل زوجا غيره والنكاح حقيقة في العقد على المشهور بل جاز الامام الشافعي الزيادة بخبر الواحد ايضا ولذا  
قال بان قراءة الفاتحة فريضة في الصلوة لقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بقراءة الفاتحة الكتاب مع ان الحق سبحانه قال فاتمروا بما تيسر من  
القرآن وقال بعض العلماء المشرك ثابت بالكتاب ايضا لان قوله تعالى واسموا برؤسكم وارجلكم قوي بالنصب الجرد كلاهما صحيح وقد عرف  
بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم حمل الجرد على مسخ الخنزير والنصب على غسل الرجلين بلاخف وفيه خلاف للشيعة وكذا الخوارج والشيعة  
انكروا المسخ على الخنزير او جرد المسخ على الرجلين عملا بقراءة الجرد وانكار القراءة بالنصب اعلان الواو بمعنى وهو باطل للاحاديد الصحيحة في اسباغ  
غسل الرجلين وسئل علي بن ابي طالب رضي الله عنه عن المسخ على الخنزير السائل شريح بن هاني قال انبت عائشة اسالها عن المسخ على الخنزير  
فقالت عليك يا بن ابي طالب فانه كان يسافر مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسألناه فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم رواه مساهم والنسائي وابن ماجه وهذا الحديث ظهر ان ما روي عن علي رضي الله عنه من انكار المسح فغير ثابت كما قال البيهقي وروي ابو بكر رضي الله عنه هكذا في نسخ الكتاب والصحيح ابو بكره بالهاء وهو صحابي من ثقيف وامه نعيم بن حارث او مسهر ولما حاصر النبي صلى الله عليه وسلم حصن الطائف امر ان ينادى بان كل عبد نزل من الحصن فهو حر فنزل ابو بكره من الجدار على بكرة وهي خشبة مستديرة يجعل عليها الجبل لاخراج الدلو من البئر فكانه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ابا بكره وصحفه النسائي بحذف التاء فيزعم انه ابو بكر الصديق رضي الله عنه ثم يقال كيف قدم حديث علي على حديث ابي بكر رضي الله عنهما ويجاب بان الحديث الفعلي اقوى من القولي وهذا السؤال والجواب مع انهما مبنيان على الفاسد فاسدان اما السؤال فلان امثال هذا التقديم لا تضر عند صحة العقيدة واما الجواب فلانا لان اول فعلي ثم لانم الترجيح بل الامر بالعكس لان الفعل ربما كان من خصائصه عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان رخص فعل ماض معلوم من الترجيح وفي كثير من النسخ انه قال رخص بلفظ المجهول الماضي وفي بعضها انه قال ارخص بلفظ المتكلم المعلوم المستقبل وكلاهما للتصحيح للساقر ثلاثة ايام ولياليهن للمقيم

يوم وليلة اذا ظهر قال بعض المحققين ذكر صيغة التكلف المبالغة للإشارة الى ان المراد الطهارة الكاملة فليس خفي ان يمسح عليهما في محل النصب على ان مفعول رخص والحديث رواه ابن خزيمة والدارقطني والترمذي وصححه الخطابي وقال الحسن البصري احد عظماء التابعين ادركت سبعين وفي بعض النسخ اربعين والاول اصح نفر من الصحابة يرون المسح على الخفين يحتمل ان يكون من الرأي بمعنى الاعتقاد وان يكون من الرأية وكتب بواو واحدة من تصرف النسخ او لان اهل الخط يكتفون في مثل بواو واحدة ويرجح ما قال النووي في شرح مسلم قال الحسن البصري حدثني سبعون من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يمسح على الخفين ولهذا اي لكثرة رواة حديث المسح وقيل الفهم ارجح الى القول الحسن وهو تقصير بلا قاصر مع انه خبر الواحد فلا يزدب على الكتاب قال ابو حنيفة سيد الفقهاء ما قلت بالمسح حتى جاني فيه مثل ضوء النهار اي الدليل الواضح من الاحاديث وفي بعض النسخ حتى جاني في الدليل مثل ضوء النهار وقال الكرخي ابو الحسن من اعظم علماء الاصول على مذاهب الخفية من فقهاء العراق ان اخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين لا زال آثار الاحاديث التي جاءت فيه في غير التواتر في مكان ولم يستيقن بتواترها فلم يجزم بالكفر وقال القسطلاني في شرح صحيح البخاري صرح جمع من الحفاظ بتواتره وجمع بعضهم رواة تجاوزوا ثمانين منهم العشرة المبشرة انتهى ولذا قال القاضي ابو يوسف يكفر منكروه وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة اجاءوا من اهل السنة الا انها بدعة فسق عند بعضهم وبدعة كفر عند بعضهم حتى سئل انس بن مالك الظاهر انه هو انس بن مالك بن النضر الانصاري الغزرجي خادم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شرف بالخدمة وهو ابن ثمان وتسع وخدمه عشر سنين وقالت امه ام سليم يا رسول الله انس خادمك فادع له فدعاه بالبركة فبوك في الدين والدنيا فمن الاول كثرة رواية الحديث ومن الثاني ان نخله كانت تثر في السنة مرتين كان من الاغنياء الكثيرين واكاد يزيد ان على المائة وعاش اكثر من مائة سنة انتقل من المدينة في خلافة عمر بن الخطاب الى بصره ليعلم الناس الدين ومات بها سنة احد وتسعين رضي الله عنه وورما يقع في القلب ان المسؤل مالك بن انس صاحب المذهب الرابع عن السنة والجماعة

فقال ان نحب الشيخين ابا بكر وعمر رضي الله عنهما ولا نطعن في الخنتين عثمان وعلي رضي الله عنهما والمختن زوج البنت وتمح على الخفين وهذا اهتمام بامور الثلاثة والا فليس علامات السنة والجماعة محصورة فيها ولعل اختصاصها بالذكر لفضول المعاصرين والمخاضرين فيها واعلم ان العلماء اختلفوا في ان الغسل افضل ام المسح على هذا ما حدها ان الغسل افضل لانه عزيمية والمسح رخصة وهو مذهب الشافعية ومختار صاحب الهداية ثانيهما ان المسح افضل مخالفة للمبتدعة وهو مختار احمد بن حنبل ثالثها انها متساويان وهو مختار المجد اللغوي قال لم يكن النبي صلى الله عليه واله وسلم يتكلف نزعاً ولبساً بل اذا توضأ وهو غير لابسهما غسل وان توضأ وهو لا يمسح ولم ينزع ولا يحترق ثم ينبت الثمر وهو ان ينبت اى يطرح والنبت بالفارسية انما من وهذا التركيب كثير ما يستعمل وفيه بحث لا يخفى ويحيا بان لا تجعل المضارع في تاويل المصدر في جميع المواضع بل في بعضها والشهوية تفيد المضاف اما في المبتدأ او في الخبر اى عمل ان ينبت وهو ذوق نبت تمر او زبيب هو العنب اليابس وبالفارسية موزة وهو مبنى على ان مراد المر هو نبت الثمر والزبيب كلاهما ولكن اكتفى بالتمر من باب ذكر الخاص واردة العام او من باب حذف المعطوف كقوله تعالى سرايل تقيم للحراى والبرد والماء فيجعل في اناء من حذف بفختين الا اناء من الطين المطبوخ وبالفارسية سفال ولعل تفسير للنبت فافهم فيحدث فيه في الماء لذبح بالذال المعجمة والعين المهملة سوختن وبالذال المهملة والعين المعجمة كزیدن وكلاهما صحيح والمراد حدة الطعم وفي بعض النسخ فيحدث فيه نوع حموضة كما في القفاح بالضم والتشديد شراب يتخذ من اللبوب كالحنطة والشعير والذرة وكانهى عز ذلك اى النبيذ في بدء الاسلام اراد بد غلبته وهذا بمدينة فلا يرو ان بدء الاسلام كان بمكة ولم يحرمها محرماً ولا نبيذ لما كانت الحراس بالضم جمع جرة بالفتح وهو اناء من الخذف وبالفارسية سبوا و اى الخور

الا انى جمع اندو والخم جمع خمر لانها انواع قمرية وعنبية ولا يبيد ولا يبيد في القرب الى الله سبحانه تعالى لان الانبياء معصومون ما مودون عن خوف الخائفة بخلاف الاولياء فان كثير منهم ازله الشيطان فاضله عن الايمان كبلعم بن باعور وهرصيصا الراهب بل كفى ابليس عبرة للمعتبرين واعترض عليه بقوله تعالى الا ان اولياء الله الاخرف عليهم ولا هم يحزنون واجيب اوله بان المراد هم الانبياء وثانياً بان الانبياء موصوفون بجمع هذه الكمالات بخلاف الاولياء وعندى ان الكل سهو بل الآية في شان يوم القيمة مكرمون بالوحى

مشاهدة الملك ازلت قد صح مشاهدة الاولياء الملك فان عمر بن الخطاب رضي الله عنه راي جبرئيل وكذا عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قلت هذا نادى الوقوع ومع هذا كان من بركة اتباع النبي صلى الله عليه وسلم ان قيل ذكر المفسرون ان السامر والساحر راي جبرئيل راكبا على الفرس عند غرق فرعون فقبض من تراب حافر فرسه فجعل في بطن العجل فصارت له حوامر قلت الساحر يخلق باخلاق الشياطين وينصبغ بمزاجهم فيرى الملك كما يراه الشيطان وهذه رؤية مذمومة بخلاف رؤية النبي الملك ما مودون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بقصر الهمة وهدايتها لخلق مطلقا وقيل كل ما دب على وجه الارض وقيل الجن والانس ازلت الولى ايضا يرشد الانام قلت ارشاد النبي اعظم من ارشاده اضعافا مضاعفة بل لا يبلغ الولى الرشد الا بارشاد النبي لا يكمل الاكمال متابعته والاستفاضة من جنابه بعد الاتصاف بكالات الاولياء بعد بمعنى مع ويجوز ان يكون على ظاهره كما نقل من ان النبي قبل النبوة يكون وليا فانقل عن بعض الكرامية من جواركون الولى افضل من النبي كفر ضلال لا يخفى ان الدليل المذكور لا يستلزم الكفر ولو استدل بالاجماع وكون انصيلة النبي من

ضرريات الدين كان الحكم بالكفر صحيحاً ومن المخالفين في هذه العقيدة الشيعة زعم بعضهم ان علياً رضي الله عنه يساوي الانبياء لقوله عليه الصلوة  
 والسلام من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في علمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب  
 رضي الله عنه واجيب بعد تسليم صحة الحديث انه تشبيه لا تنويه وزعم بعضهم انه افضل من الانبياء بعد نبينا صلوات الله عليهم ولم نعم قد يقع تردد  
 في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين والقطع بان افضل من الولى الذي ليس بنبي اعلم ان بعض  
 المشائخ الصوفية قدس سره بعد اتفاقهم على ان النبي افضل من الولى اختلفوا في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فيقول الولاية افضل بوجه احدها  
 انها توجه العبد الى الحق سبحانه فقط والنبوة توسط بين الحق والعباد ثانياً فان تصرف التبليغ ينقطع بالموت وتصرف الولاية لا ينقطع فان كالات  
 اولياء الامة من اثار ولاية النبي بعد موته ثالثاً ان الولاية كمال باطنى والنبوة كمال ظاهرى والكمال الباطنى اشرف وقيل نبوته افضل من ولايته  
 لانها صفة لا يشترك فيها غيره وبها يتفضل في قرب الحق سبحانه على غيره وبهذا التحقيق ظهر معنى ما نقل عن بعض الصوفية ان الولاية افضل  
 من النبوة وان دفع عنهم تشنيع العلماء نعم الا فضل ان لا يطلق ذلك القول بل يقال ولاية النبي افضل من نبوته ازلت قد حكى عن القطب الاعظم  
 عبد القادر الجيلانى قدس سره العزيم انه قال خضنا بحر ادق الانبياء علم ساحله قلت ارادة الاحوال التي لا يحسن صدرها عن الانبياء كالتو  
 والرقص والشطيات فان الحق سبحانه حفظ الانبياء عنهم بتوسيع بواطنهم وكانت تجرى فيها بحار العشق والذوق لا يغلب عليهم الاحوال والحكمة  
 فيها انهم اهل مكانة وكرامة وقد حفظ اعمالهم لا يستحسنه العوام ولا يصل العبد مادام عاقلاً بالغالى حيث يسقط عنه الامر والنهى اى  
 مقام سقوطها العموم للطلبات الواردة في التكليف يعنى ان نصوص الامر والنهى وردت عامة لكل عاقل بالغ في جميع احوالهم والقول بالسقوط  
 انكار العموم واجماع المجتهدين على ذلك اى على عدم السقوط وخص المجتهدين بانشاء الى ان المقبر هو اجماعهم وذهب بعض المباهجين بالضم  
 جمع مباهج منسوب الى المباحر وهم قوم اباحوا المحرمات من الخمر والزنا الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفاقلمه واختار الايمان على الكفر من غير  
 نفاق يسقط عنه الامر والنهى ولا يدخل الله تعالى النار بارتكاب الكبائر ويقرب من هذا المذهب من ذهب المرجئة قالوا لا يضر مع الايمان معصية  
 كما لا يضر مع الكفر طاعة وذهب بعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته التفرقة في كالات للحق سبحانه واستدل المجتة  
 بقوله تعالى واعبدك حتى ياتيك اليقين والجواب ان المفسرين اجعلوا على ان المراد باليقين الموت فالاية لنا علينا وهذا كفر لانه انكار للنصوص  
 والاجماع وضلال فان اكل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصاً حبيب الله صلوات الله عليه وآله ولم مع ان التكليف في حقهم اتم و  
 اكل فانهم يأتون بتبرك الافضل بل كل من كان الى الانبياء اقرب فالتكليف عليه اشد لقوله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة  
 مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقال الامام على بن موسى الرضا محسننا ضعفان من الثواب ولستنا كفلان من العذاب وقد فرض  
 على النبي صلوات الله عليه وآله وسلم الوضوء لكل صلوة وقيام الليل وجزاله صوم الوصال بخلاف الامة واما قوله عليه الصلوة والسلام اذا احب  
 الله تعالى عبداً لم يضره ذنب لم يجز القارى الهرمى لهذا الحديث فخر مجامع حروصه عليه وقال ترى في معناه حديث ابى سعيد عن النبي  
 صلوات الله عليه وآله وسلم قال ان الله اذا رضى عن العبد اشى عليه بسبعة اصناف من الخير لم يعمل واذا سخط على العبد اشى عليه بسبعة اصناف  
 من الشر لم يعمل رآه احمد بن حنبل ولا يخفى ان توافق الحديثين في المعنى غير مسلم فعناه انه عصمه من الذنوب احفظه من ان

ذنبا فلم يلحقه ضررها لانه فرغ ارتكابها وقال بعض الصوفية معناه ان الذنوب لا تجر الى الكفر والعذاب الذي يعقبه الثواب الا بدى ليس بضر  
 ازلت قال في تحفة البرقة عن الشيخ عزيمان الكبير المصري قال قيل لي مرات اترك الصلوة فانك لا تحتاج اليها فقلت يا رب لا اطيق ذلك  
 كلفني شيئا اخر قلت كان ذلك امتحانا ولكن كان من المتسكين بالشرعية فلم يخطأ ازلت نقل عن بعض العرفاء ان العرفان يسقط التكليف  
 اجيب بان المحققين منهم فسروا التكليف بالكلفة بمعنى المشقة والمعنى ان العارف لا يجيد من العبادة مشقة بل يتلذذ بها والنصوص  
 جمع نص وهو في اللغة القطع وفي اصطلاح اهل الشرع كلام الله ورسوله صلى الله عليه واله وسلم سمي به للقطع بصحة مدلوله من الكتاب  
 السنة من بيانية تحمل على ظواهرها اي على المعاني الظاهرة بحسب الوضع اللغوي الشائع في العرب والوضع الشرعي المشهور في اهل  
 الاسلام فام يصرّف عنها اي عن الظواهر دليل قطعي من برهان عقلي او اجماع او نص قاطع كما في الايات التي تشعر ظواهرها بالجملة و  
 الجسمية كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يدا الله فوق ايديهم ونحو ذلك كالمجى في قوله تعالى جاد بك وللك مفاصفاو  
 الدليل القطعي هو ان الجملة والجسمية تنافي الوجوب الذاتي وقيل قوله تعالى ليس كمثله شيء لا يقال هذه اي آيات الجملة والجسمية ليست  
 من النص بل من المتشابه هذا السؤال بنى على معنى آخر للنص على مصطلح الاصوليين قالوا كلام الشارع بحسب ظهري معنى اربعة اقسام  
 ظاهر ونص ومفسر ومحكم فالظاهر ما ظهر منه المراد بالنظر الى صيغة اللفظ والنص ما كان اوضح منه كما حيث اللفظ بل لان المتكلم ساو الكلام لهذا  
 المراد فقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرقه ونص في الفرقه بين البيع والربوا لانه نزل رد الكفار في قولهم انما البيع مثل  
 الربوا والمفسر ما بلغ في الظهور الى ان لم يقبل التأويل كمايات حشر الاموات والتخصيص كقوله تعالى فسجد الملكة كلهم اجمعون والمحكم ما لا يقبل  
 التفسير كقوله عليه السلام للجماد ما ض الى يوم القيمة وايضا كلام الشارع بحسب خفاء معناه اربعة اقسام خفي ومشكل ومحمل ومتشابه فالخفي ما لا  
 يظهر المراد منه لغا من غير الصيغة ولا يحتاج الى التأمل الكثير كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها خفية في حق النباش العار  
 الموجب للخفاء اختصاص النباش باسم غير السارق ثم يظهر بالتأمل القليل ان النباش اقل جناية من السارق لانه اخذ ما لا يحتاج اليه الاحياء  
 فلا يقطع وللشكل ما يدرك معناه الخفي بعد تأمل كثير كقوله تعالى قوارير من فضة فهو مشكل لان القوارير من الزجاج ثم يظهر بالتأمل انها  
 في صفاء القوارير وبياض الفضة والمحمل ما لا يتبين المقصود منه الا ببيان الشارع كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة واللفظة  
 الدعاء والزكوة التماس وانما عرف المقصود من بيان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم والمتشابه ما انقطع الرجاء عن معرفة معناه كقطعات  
 اوائل السور عند جمهور السلف هو المختار وان تكلم قوم منها بقولهم ومن المتشابه عند الجمهور هم الايات والاحاديث المشعرة بالجملة والجسمية  
 وهو الاصل وان فسرها قوم بالحمل على المجازات لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر المحكم بل ما يعبر انظم من الثمانية  
 المذكورة والنظم في اصطلاح الاصول لفظ الشارع واختار النظم على اللفظ تاد بالالفاظ طرح الشيء من الفهم على ما هو المتعارف في غير  
 اصول الفقه والعدول بنتا خبره للحاد عنها اي عن الظاهر الى معاني يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة جمع ملحد بالنظم وهم قوم  
 ظاهريهم الرفض وباطنهم الكفر ومقصودهم ابطال دين الاسلام واصل هذا المذهب من اختراع مجوس فارس فانهم لما انقرض دولتهم بجها  
 الصحابة ارادوا تضليل العوام بهذا المذهب فاسقطوا التكليفات من الصلوة والصوم وابعادوا الحروفات حتى تكاح الحرام فاتبعهم

خلق كثير حتى حصل لهم شوكة عظيمة فقتلوا كثيرا من المسلمين ومنعوا الناس عن الحج حتى قطع الله سبحانه دولتهم ورعى انهم لما افسدوا مكة قالوا  
 كيف قول ربكم من دخل كان امانا فقال بعض العلماء معناه من دخله فامنوا ولهم القاب كثيرة فلقبوا بالاسماعيليين لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن  
 جعفر الصادق رحمه الله تعالى ولا تتسارهم اليه وبالباطنية لقولهم بالمعاني الباطنة وبالقرامطة لان من اكارهم صمدان بن قوط نزيه بواسطة و  
 بالحرمية لباحثهم المحارم وبالسبعية لقولهم ان الرسل سبعة ادم ونوح و ابراهيم وموسى وعيسى وحججهم صلوات الله تعالى عليهم وسلم والهدى  
 وان لا بد في كل زمان من سبعة يدين بالدين وبالباكية اذ من ثروهم بابك باذربيجان وبالجمرة للبسم للحرمة في زمان بابك او تميمت هم المسلمين  
 جميعا وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لقولهم للجنة اراحة البدن عن تكليف الشرع والنازقة التكليف  
 والوضوء بحجة الامام والغسل بتحديد العهد مع لا يعرفها الا المعلم بكسر اللام او فتحها وهو الامام المعصوم الخفي عن عافة الخلق ويزعمون ان لهم ربيبا  
 ياخذ العلم عن الامام ويعلمهم ويسمونه للجنة وتصد هم بذلك نفى الشريعة بالكيفية لدعواهم ان جميع ما فهم العلماء من معاني النصوص غلط الخاد  
 هو اللغة الميل عن شئ الى شئ ومنه اللحد لانه مائل الى جانب القبور الميل وعدل عن الاسلام واتصال واتصاف بالكفر لانه تكذيبا  
 للذي صلى الله عليه واله وسلم فيما علم بحجته به بالضرورة من وجوب الصلاة والصيام وحرفه للحرف المحارم ونحوها واما ما ذهب اليه بعض  
 المحققين وهم الصوفية كصاحب الفتوحات المكية والسلي صاحب حقائق التفسير من ان النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك نفيها اشارات  
 خفية الى دقائق تتكشف على ارباب السلوك الما لله سبحانه وبالجملة نعت الدقائق يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر للرداة اي لا تخالف الظواهر  
 وهذا نعت ثان للدقائق والاشارات فهو من كمال الدين خبر لقوله ما ذهب ومحض العرفان المحض بالفتح الخالص والعرفان بالكسر معرفته فتحق  
 سبحانه ويصدقهم قوله صلى الله عليه واله وسلم لكل اية ظهر وبطن وراه محمدا سنة فمن ذلك قولهم وقصص طالوت انا لله تعالى امرنا بهجاء النفس  
 وهو كجالت وابتلنا بالدين وهو كالمهر فمن عبرها ولم يشرب منها او نزع منها بفرقة خلص عنها وجاهد النفس ..... و  
 قلها ومن حرص عليهم لم يشبع منها ولم يمكن العيون عنها ومن قولهم في قوله تعالى لن تناووا البر حتى تنفقوا مما تحبون انه انما الصفات البشرية  
 منه قولهم في قوله تعالى فاخلع نعليك انما يرتك الدنيا والاخرة في حب الله سبحانه ومنه قولهم في قوله تعالى ويحذركم الله نفسه انه نهي عن  
 التفكير في ذاته ومنه قولهم في قوله تعالى نفر الى الله امر بالفناء فيه من راجع في صحفهم وجد العجائب وورد النصوص بان ينكر الاحكام التي  
 دلت عليها النصوص القطعية اي غير المحتملة للتاويل من الكتاب والسنة اي للحديث المتواتر كحشر الاجساد مثلا فان النصوص الواردة  
 فيه بلغت من الوضوح حدا يابي عن تاويلها بالذمة والالام الروحانيين وفي الكلام اشارة الى كفر الفلاسفة والماول انما يكون معذرا اذ لم ينكر  
 القطعية الواضحة ككفر لكونه تكذبا صريحا لله تعالى ورسوله فمن تذف عائشة رضي الله عنها بالزنا وهم الرافض كفرا لانه قد نزل وعصمتها  
 آيات في اول سورة النور واستحلال المعصية اي اعتقاد كونها خلا لا صغيرة كانت او كبيرة ككفر لانه تكذيب للشارع اذ اثبت كونها معصية  
 بدليل قطعي هو الكتاب والسنة المتواترة فالاول كالخمر والثاني كوضع الحديث فان قوله عليه الصلاة والسلام من كذب على متعمدا فليتبوأ  
 مقعده من النار حديث متواتر فازعم بعض المنصوفين من جواز الوضع للترغيب والترهيب ككفر اما الاجماع ففيه خلاف وتفصيل والمذكور  
 في الاصول الخفية ان الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة مع تصريحهم بالحكم الجمع عليه وهو قطعي كالاية والخبر المتواتر ويكفر منكره ثم



الذي صرح به بعض الصحابة وسكت الباقون ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم وهما كالحديث المشهور ويفضل  
منكرها ويفسق ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف وهو كخبر الواحد يا ثم منكرة ولا يفسق فالاجماع الاول قطعي البواقي ظنية في  
شرح مختصر ابن الحاجب انكار حكم الاجماع الظني ليس بكفر اجماعا وفي الاجماع القطعي مذاهب احد هاكفر ثانياها ليس بكفر ثالثاها وهو المختار  
ان ما علم كونه من الدين بالضرورة كالعبادات الخمس يجب الكفر اتفاقا وانما الخلاف في غيرها ولحق انه لا يكفر انتهى ثم المختار ان المعصية اعم من  
ان تكون بعينها كاكل الدم او غيرها كاكل المسروق وقال بعضهم لا يكفر باستحلال الحرام لغيره وقد علم ذلك فيما سبق حيث قال المصنف الاستحلال  
كفر ولعل المصنف اعاد ذلك لان المذكور سابقا استحلال الكبيرة والاستهانة بها اي بالمعصية والاستهانة آسان راسن فلا تستهزأوا على الشريعة  
كفر لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول اي كفر المستحل والمستهين والمستهزئ يتفرع ما ذكر في الفتاوى اي فتاوى علماء  
ما وراء النهر فانه المراد عند الاطلاق كاللحم للشيا والكتاب لكتاب سيويه من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه قد ثبتت  
بدليل قطعي كالمختار يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره كالاكل في شهر رمضان فانه حرام للوقت وكوطي الزوجة الحائض فانه حرام لعارض  
الدم او قد ثبت بدليل ظني وهو للكره التحريمي كاكل الخنازير والخصية فانه ممنوع بخبر الواحد وهو ظني وبعضهم يفرق بين الحرام لعينه  
ولغيره وهو الصحيح لان الاستحلال في الزمحين تكذيب للشائع بلا فرق فقال من استحل حراما قد علم في دين النبي صلى الله عليه وسلم تحريمه  
احترازا عن الحرام الذي لم يشتم حرمة كالوشم وهو نابي الجلد ثم وضع الاثم ونحوه عليه ليبقى المحل ملونا كالكاح ذو الارجام كالبنية  
والام والاخت او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او خنزير من غير ضرورة متعلق بالشرب والاكل والضرورة كالجوع المهلك والمرض الذي  
لا علاج له فكافر خبيلون وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق اراد الاستحلال وما في حكمه كالاتهانة ومن استحل شرب النبيذ  
الى ان سكر كفر فانه وان كان مباحا عند اهل السنة لکن القدر المسكر منه حرام قطعا وروى ان رجلا شرب النبيذ من سقاء عمر رضي الله  
عنه فسكر فحده فقال اما شربت من سقائك قال اما ضربتك المحل لسرك اما لو قال للحرام هذا حلال لتزوير السلعة التزوير رواج رواج  
والسلعة رخت اي ليرغب اليها المشتري او يحكم للجمل او عدم العلم بكونه حراما لا يكفر لعدم التكذيب ولو تمنى ان يكون الخمر حلالا او  
لا يكون صوم شهر رمضان فوضا لما شق اي صعب عليه الصوم لا يكفر وهكذا الحكم في سائر الفرائض الشاقة من الحج والجهاد اما لو قال  
ذلك تهادا بها فهو كفر على هذا يحمل ما قاله بعض الامم من قال عند مقدم رمضان جارا الضيف الثقيل فقد كفر بخلاف ما اذا تمنى  
ان لا يحرم الزنا وتتل النفس بغير حق فانه يكفر والقاعدة ان كل ما كان حراما في شرائع جميع الانبياء فتمنى حله كفر ما كان حلالا ثم حرم  
فتمنى حله ليس بكفر لان حرمة هذا اي الزنا والقتل ثابتة في جميع الاديان الالهية نعموا فقتل للحكمة خبر ثمان وقيل حال يعني ازدحام الحجة  
يدل على ان للحكمة الالهية اقتضت المحرمة الابدية مع قطع النظر عن الازمان والاشخاص بخلاف ما حرم بعد الحل كالخمر فان للحكمة  
اقتضت حرمة بالنظر الى الزمان والاشخاص ففي الاول يكون المطلوب بالتمنى تبدل للحكمة وفي الثاني يطلب تبدل حال الزمان و  
الاشخاص ولا باس فيه ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جهل عظيم بربه والجهل بالله تعالى  
كفر وعندى في هذا الدليل نظر وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض انه لو استحل وطى امرته الحائض يكفر لانه انكار لقوله تعالى

فاعتزلوا النساء في الحيض ولا تقربوهن حتى يظهن وفي النوادر عن محمد الامام الرباني صاحب ابى حنيفة رحمه الله تعالى انه لا يكفر لاحتمال  
ان يكون النهي للاستنقاذ لا للتحريم ويوافق قول الامام ابى يوسف فيمن حلف ان لا يطأ امرأته حراما فجامعها في الحيض انه لا يحنث وكذا  
قولهم ان الزوج الثاني اذا جامع المطلقة بالثالث في الحيض حلت للاول وهو لصحيح وقال ابراهيم بن ستم احد الائمة الخنيفة انما استحل  
على زعم ان النهي ليس للتحريم لم يكفر وان استحل مع العلم بان النهي يفيد المحرمه كقر وعندي ان هذا القول اعدل وفي استحلال اللواطه  
: رآته لا يكفر على الاحتمال تحريمها قياسا على حرمة وطى الحائض والعلقة الجامعة بالتلوث بالقدوم يثبت بكتاب ولا بحديث متواتر والا حاديث  
المروية فيه ضعيفة كما نقل السيوطي عن البخاري والنسائي وغير واحد ولا بالأجماع لان مذهب عبد الله بن عمر رضي الله عنهما والامام مالك  
انه مباح استدلالا بقوله تعالى نساؤكم حرثكم فاقوا حرثكم اني شئتم وهذا القول وان كان خطأ ظاهر الكفر خلاف بعضهم يكفي في عدم تكفير المستحل  
ومر وصف الله تعالى بما لا يليق به بالضرورة العقلية او الدينية كالجمل والظلم والكذب والفقير الزوجة او الولد اما وصفه بالجسمية بالحجة  
فقيل كقول لا لانه من النظريات للديقفة نعم من ذهب من الجسمية الى انه ثلثة اشبار دكمكة يتلألؤ ويحكي من الخرافات الباطلة فلا شك  
في كفره او سحره باسم من اسمائه او بامر كما يفعل كثير من الجهل في تحليل المطلقة ثلثا او انكر وعده او عيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون اى  
لا يوجد نبى من الانبياء على قصد استخفاف اى زعم انه لا فائدة في بعثهم اعداؤه وتخصيص القصد بيد علمانه ليس كفر على الاطلاق كما اذا  
قال مجزاعن اداء التكليفات ولكن عندي ان هذا التمنى كفر على الاطلاق وكذا لو ضحك على وجه الرضا ممن تكلم بالكفر اى على سبيل استهجان  
الكفر اما اذا كان الكلام مضحكا بالاضطرار فلا كفر هكذا قال بعضهم وكذا لو جلس على مكان ترتفع كجلوس الواعظين وحول جماعة يسألونه  
مسائل ويضحكون منه ويضربونه بالوسائد جمع وسادة بالكسر بالفارسية بشئ وهذا الكلام يحتمل وجوها احدها ان يكون ضرب الوسادة  
بمعنى وضعها للجالس كقولهم ضربت الخيمة ثانياها ان يكون الضرب على حقيقة الاهانة الواعظ وتخصيص الوسادة بالذكر لا واقعة الفتوى  
كانت كذلك ثالثها ان السارخ لعله خاطبين الرهائنين احدهما يضعون الوسائد والثانية يضربونه بالمخراق فانقل كلامه عبارة الفصول  
العمادية هكذا رجل يجلس على مكان ترتفع ويتشبه بالذكرين ومع جماعة يضحكون منه ثم يضربونه بالمخراق كفر واجلتهم انتهى والمخراق بالفتوة  
تأريانه يكفرون جميعا للجالس والسائلون لاستخفافهم بالشرع وفي العمادية وكذا اذا لم يجلس على مكان ترتفع ولكن يستهزى بالمذكرين القوم  
يضحكون كفر او كما من يتشبه بالمعلم وياخذ الخشب بيده ويجلس القوم حوله كالصبيان ويستهزى بالمعلم والقوم يضحكون كفر واجمعا انتهى  
وكذا لو امر جلان يكفر بالله تعالى قال الامام ابو حنيفة يكفر لما امره او لا او عزم على ان يامر يكفر قال في سير الاجناس يكفر بعزيمة عليه وكذا  
لولقن التلقين آموستن لامرته بكفر لتبين اى لتقطع والبين من الاضداد جاء بمعنى الوصل والا نقطاع جميعا من زوجه فان احد  
الزوجين اذا ارتد انقطع النكاح وهذه جملة معروفة وتولدنا فتى ابوالقاسم الصفار ابو جعفر الهندى والامام اسمعيل الزاهد البخارى  
بعض مشائخهم قند رحمهم الله تعالى انه لا ينقطع النكاح بارتدادها قطعا للاحتيال وعمامة مشائخ بخارا وهم قند افتوا بالفرقة وقطعوا  
الاحتيال بالجبر على النكاح بالزوج الادل ثم الدليل على كفر الامر والعازم والملقن هو ان الرضا بالكفر كفر ومن العلماء من لا يرى الرضا  
بالكفر كفر على الاطلاق بل اذا كان على وجه الاستهجان وهو مختار شيخ الاسلام خواهرزاده وقال اذا احب موت الظالم على الكفر لينتقم

الله منه فليس بكفر لقوله تعالى حكاية عن موسى على نبينا وعليه السلام ربنا اطمس على اموالهم واشد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا  
العذاب الاليم وكذا لو قال عند شرب الخمر الزنا باسم الله لا يستخفافه باسم الله سبحانه وان قال بعد الفراغ الحمد لله فقيل لا يكفر لاحتمال  
انه شكر على عدم الافتضاح وكذا اذا صلى لغير القبلة بلا ضرورة ولا نافلة سفر او بغير الطهارة متمم لا يكفر لانه استخفاف بعبادة الحق سبحانه  
وان وافق ذلك اي صلوة القبلة لان الاعمال بالنية ثم كفر المصلي الى غير الكعبة منصور عن الامام ابي حنيفة وقال ركز الاسلام على السيف  
لا يكفر كلام شمس الامنة للحلواني يدل على انه يكفر ان فعل استهزاء واستخفافا واما كفر المصلي بغير الطهارة وهو مختار الفقيه ابي الليث  
والصد الشهدى قال للحلواني لا يكفر وقال بعض المشائخ من اعدت في صلوة واستحى ومضى في صلوة لم يكفر ولكن يجب ان لا يقصد  
ركوعا ولا سجودا واما الصلوة في ثوب نجس فكفر عند ابي الليث لا عند علي السفيدي وكذا لو اطلق كلمة الكفر اي تكلم بها استخفافا اي  
على ان التكلم بها سهل لا بأس فيه لا اعتقادا فانه اذا اعتقدها فالكفر ظاهر لا يحتاج الى الذكر ومن تكلم بها ولم يعلم انها كلمة الكفر قال عامة  
المشائخ انه يكفر لا بعد بالجهل ومن قصد التكلم بغيرها فحرت على لسانه بلا قصد لمن اراد ان يقول اكلت فقال كفرت قال محمد يكفر  
وقال بعضهم لا يكفر هو الصحيح عندك ثم قالوا هذا للخلاف انما هو في كفره عند الله تعالى اما القاضي فلا يصدق في ذلك كذا في العمادية  
الى غير ذلك من الفروع وقد بسطها اصحاب الفتاوى واليات قالوا ومن صد عنه ما يوجب الكفر جطت حسنة ووجب اعادة الحج  
وتجديد النكاح بعد تجديد الايمان ولا يكفيه الايمان لكلمة الشهادة على حسب العادة ما لم يقصد تجديد الايمان ولكن يجب على  
المفتي اذا كان في المسئلة وجوه توجب التكفير ووجه احد يمنع ان لا يحكم بالكفر كذا في العمادية والياس من الله تعالى كفر سواء كان في  
الحولج الديونة او الاخروية لانك يا يس من ررح الله بالفقر رحمة الا القوم الكفرون اقتباس من قوله تعالى حكاية عن يعقوب عليه  
السلام يا بني اذ عبنا فتحسنا من يوسف واخيه ولا تايسوا من ررح الله انه لا يايس من ررح الله الا القوم الكفرون والامن من  
الله تعالى كفر لانك يا من مكر الله الا القوم الخاسرون مكر الله تعالى هو ان ياخذ الجرم بالعذاب بغنة بعد اماله وهذا اقتباس من الآية  
وفي الاستدلال به خفاء لان الخسران لا ينحصر في الكفر الظاهر عند الاستدلال بان الامن تكذيب لنصوص الوعيد كان الياس تكذيب  
بنصوص الوعيد وايضا لا يس يتكرد الله سبحانه على الاحسان والامن يتكردت على البطش واعترض عليه بان اهل الجنة امنون و  
الكفر لا يباحر ابد واجيب بانهم امنون عن العذاب لا عن لجلال الالهى وعندك ان الكفر هو الامن في دار التكليف اما في الآخرة فلا كما  
ان استحلال الخمر كفر بعد تحريمه لا قبله فان قيل للجزم بان العاصي يكون في النار ياس من الله تعالى وان المطيع في الجنة امن من الله تعالى  
اي جزم العاصي بان العاصي في النار ياس وجزم المطيع بان المطيع في الجنة امن فيلزم ان يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان وعاصيا  
لانه اما امن او ائس لان كان مطيعا اعتقد ان ثوابه واجب على الله تعالى وان عذابه محال وان كان عاصيا اعتقد ان خلوده في  
النار واجب على الله تعالى وان ثوابه محال ولا يس بالياس اسم فاعل من ايس مقلوب من يئس من باب علم ولم يعلو ايس مع ان الياء  
متحركة وما قبلها مفتوح لان الكلمة مقلوبة ولذا لم يقلب الياء في اسم الفاعل همزة لانه تابع للاعلال الماضي ومن قواعد اهل السنة  
ان لا يكفر مجهول من التكفير وهو النسبة الى الكفر احد من اهل القبلة معناه اللغوي من يصل الى الكعبة او يعتقد انها قبلة وفي

اصطلاح المتكلمين من يصدق بضرورات الدين اى الامور التي علم ثبوتها في الشرع واشتهر من انكر شيئاً من الضرورات كحدث العالم وحشر الاجساد وعلم الله سبحانه بالجزيئات وفرضية الصلوة والصوم لم يكن من اهل القبلة ولو كان مجاهداً في الطاعات كذلك من باشر شيئاً من امارات التكذيب كسجود الصنم والاهانة بامر شرعي والاستهزاء عليه فليس من اهل القبلة ومعنى عدم تكفير اهل القبلة ان لا يكفر بارتكاب المعاصي ولا بانكار الامور الخفية غير المشهورة هذا ما حققه المحققون فاحفظه قلنا هذا اى جزم المعتزلي للعاصي بن العاصي في الناحية المطيع بان المطيع في الجنة ليس بياس وامر لانه على تقدير العصيان لا يائس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يامن ان يخذله وللخذلان ترك الحفظ والنصر فيكتسب المعاصي وهذا يظهر للجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافراً بياسه من رحمة الله تعالى ذكره انما ما لكلام القائل ولا يفقد الجواب عنه ولا اعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك اى ظهور الجواب عنه لاننا نسلم اذا اعتقاد استحقاق النار على تقدير عدم التوبة يستلزم الياس لانه يعتقد انه لو تاب زال عنه الاستحقاق ولا نسلم اذا اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال كما هو تفسير المعتزلة بناء على الاعتقاد او عدم ايمانه على انتفاء الاعمال بارتكاب الكبيرة فان العمل عندهم يعم الفعل والترك يوجب الكفر خبز ان اى لا نسلم ان هذا الاعتقاد يوجب الكفر ما عندنا فظاهر لان الاعمال عندنا خارجة عن الايمان واما عندهم فلان تارك العمل لا مؤمن لا كما هو هذا اى خذ هذا وتم هذا وللمجموع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية اى رؤيته الله تعالى في الجنة او سب الشيخين او لعنهما فعلان ما ضيان معطوفان على قال او مصدر ان معطوفان على خلق القرآن وامثال ذلك ككفر من انكر الحوض والصراط والميزان مشكل ورفع الاشكال بوجوه احد ما ان عدم التكفير مذهب الشيخ الاشعري واتباعه من علماء الكلام وهو المراد في الملتقى عز الامم الاعظم والتكفير مذهب الفقهاء فلا اشكال لعدم اتحاد القائل بالنقيضين ثانيها ازالة دلالة القطعية من الكتاب والسنة واجماع السلف لت على ان القرآن كلام الله تعالى وان الرؤية واقعة وان الشيخين شرفا عظيما فمن انكر امثال ذلك فلا تصدق له فلا يكون من اهل القبلة ثالثها ان التكفير تهديد تغليظ وليس محمولا على ظاهرها و تصديق الكاهن بما يجزئ به عن الغيب كقولنا عليه الصلوة والسلام من اتى كاهنا فصدق بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمد صلى الله عليه وسلم هذا كلام عبد الله بن مسعود كما رواه الحاكم بسند صحيح ولعل الشارح نسب الشارح لانه مذکور في ضمن الحديث المرفوع عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من اتى كاهنا فصدق بما يقول او اتى امرأة حائضا او اتى امرأة في دبرها فقد برئ مما انزل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم رواه احمد الترمذى وابو اود والنسائي اولان كلام الصحابي في غير المسائل الاجتهادية يجعل الرفع لكن كون التكفير مما لا يجزئ فيه الاجتهاد محل نظر والكاهن هو الذي يجزئ عن الكواثر في مستقبل الزمان اى عما سيكون في المستقبل ويدعى معرفة الاسرار كالدقائق وما في الضمير ومطالعة علم الغيب لو اكتفى علم المطالعة او العلم لكان اخصراً لانها بمعنى واحد الا ان يراد بالعلم المعلوم وكان في العرب كهنة بالفتحات جمع كاهن يدعون معرفة الامور اى المغيبات فمنهم من كان يزعم ان له سيباً يفتح الرار المهمله وكسر الهمزة وتشديد الياء فعيل بمعنى مفعول من الرؤية اى رفيقا

من الجن يراه الرجال قال الخيال قال في الصحيح يقال بيئي من الجن اي مس للمعنى ان له تعلقاً قريباً من الجن انتهى والصحيح ما قلنا كما يظنهم على  
 من تتبع الاستحالات والجوهري كثير الهم وتابعة بالنصب على ربيها والتابعة حتى يتبع الرجل ويدهب معه اينما ذهب النار للنقل من  
 الوصفية الى الاسمية وقال صاحب القاموس الجنى تابع ولجنية تابعة فالنار للتنايت فيلقى الجن المسمى بالري والتابعة اليه الاخبار اما  
 القار الاخبار العالية نظاه لان الجنى يسير في اقطار الارض نباتية بما البصر واسمع واما الاخبار المستقبلية فقد جاز في الحديث الصحيح في الخبر  
 ومسلم وغيره ان الحق سبحانه يوحى الى الملكة بما تفضى به من الامور المستقبلية فيبتدأ كرونة تحت السماء فيصعد الجن فيسمعون بعض كلامهم  
 قبل ان يصيدهم الشهاب فيخاطبون معه الكذب ويخبرون به الكهان فيصدق الكاهن بالجملة التي بلغت من السماء هذا مختصر ما في  
 الاحاديث وهو لا يوافق يزعمون ان الجن تعلم الغيب وهو كفر اذ لا يعلم الغيب الا الله سبحانه كما في نصوص القرآن ومنهم من يزعم انه يستدل  
 الامور اي يدكها بفهم اعطيه ماض مجهول واحد الضميرين للفهم والآخر الى من الموصولة وهذا من دعوى العلم بالغيب وهو كفر و  
 المنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الالوتية وكذا الحاليت لقافية عن الخواص فهو مثل الكاهن فيكون كافراً وكذلك يكون مصدقاً كافراً اما  
 اذا زعم انه يستدل بعلاجات فلكية على سبيل الظن كاستدلال الطبيب بالنبض على حال المريض فلا يكفر وبالجملة العلم بالغيب امر  
 تفر به الله تعالى لا سبيل للعباد اليه الا باعلام منه بالوحى والهيام بطريق المجزأة او الكرامة او ارشاد عطف على اعلام الاستدلال  
 بالامارات اي العلامات كادفاع النجوم واشكال الرمل والادلة المذكورة في الطب على كيفية المزاج وسرعة البرء والهلاك والبحارين فيما  
 يمكن ذلك فيه بخلاف ما اذا لم يمكن الاستدلال عليه فانه لا يمكن معرفته الا بوحى او الهام كالقيمة واشراطها ولهذا اي لما ذكر من ان العلم  
 الاستدلال ليس من علم الغيب الخاص بالحق سبحانه ذكر في الفتاوى اى فتاوى علماء ما وراء النهر ان قول القائل عند رؤية هالة القمر هي  
 دائرة بيضاء حول القمر في سحاب رقيق يكون مطراً اي يوجد وهذا مقول القول مدعي علم الغيب لا بعلامته كفر اما اذا استدلال بان  
 الهالة تدل على رطوبة الهواء ورطوبة الهواء بسبب كثرة المطر فلا كفر واعلم ان للناس في مسألة الغيب كلمات غير منقحة والتحقيق ان  
 الغيب ما غاب عن الخواص والعلم الضرري والعلم الاستدلالى وقد نطق القرآن بنفى علمه عن سواه ثم نادى انه يعلمه كفر من صدق والمدعى  
 كفره اما ما علم بحاسة او ضرورة او دليل فليس بغيب ولا كفر في دعواه ولا في تصديقه على الخرم في اليقيني والظني عند المحققين  
 وبهذا التحقيق اندفع الاشكال في الامور التي يزعم انها من الغيب وليست من كونها مدركة بالسمع او البصر او الضميرة او الدليل فاذا اخبار  
 الانبياء لانها مستفادة من الوحى ومن خلق العلم الضرري فيهم او من اكتشاف الكواكب على حواسهم ثانياً خبر الولي لا يستفاد من النبي او من  
 رؤيا ما لحنوا ومن الهام الربى او من النظر في اللوح المحفوظ وهو ثابت من اهل الكشف وازمنع بعض الفقهاء ثانياً اخبار المحاسب بالكشف  
 والمخسوف لان ذلك هندية قطعية رابعاً اخبار المنجم والرمال لان النجوم والرمل علمان استدلاليان فذلك ان على بعض الانبياء شعر  
 اندسا وخط الناس فيها فمن استدلال بقاعد قنبوية اصاب في الخبر خامساً خبر الكاهن لانه ما يخبره بالجن عن مشاهدته او سماعه عن الملكة الذي  
 عرفوا الكواكب المستقبلية بالوحى ثم نقول قد نطق كثير من الاحاديث واقوال لسلف بكفر المنجم والكاهن ومن يصدقهما وذكر غير واحد من  
 المحققين ان التكفير خاص بمن يدعى علم الغيب او يزعم النجوم مدبرة بالاستقلال او يزعم الجن عالمة بالغيب قلت ومع هذا ليس الاستدلال

بالبحر والكهانة وتصديقهما من فعل الصالحين ولا شك ان فيما اخلا لا بقائد ضعفاً للمسلمين لزعمهم ان المخبر عالم بالغيب على ان الكاهن  
 يصعب ان يعلم ايمانه لاستمراده من الشياطين فاحفظ هذا التحقيق فانه من خواص مؤلفاتنا والمعدوم ليس بشيء اعلم ان من جملة  
 ما اختلف فيه المعتزلة والاشاعرة مسئلتا متعلقتان بالمعدوم الاولى ان الاشاعرة قالت المعدوم ليس بثابت في الخارج وطبقهم عليه  
 الفلاسفة وزعم المعتزلة ان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وليس منفيًا الثانية ان الاشاعرة قالت المعدوم لا يسمى شيئاً في اللغة والعرف و  
 قال المعتزلة يسمى شيئاً وكلام المصنف ان يكون شيئاً للمسئلة الاولى بنا على ان الشيء مرادف الثابت وان يكون شيئاً للثانية ولذا قال  
 شارح ان مرادف بالشيء الثابت المتحقق تفسيرا للثابت على ما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الشيئية مرادف الوجود والثبوت  
 وهو مختار شارح حيث قال في اول الكتاب الشيء عند الموجد والثبوت والتحقق والوجود والكوا الفاظ مترادفة انتهى منهم بعضهم  
 ترادف الشيئية والوجود وقال هاهنا وان في الصدق بلا اتحاد المعنى مستدلاً بانهم يقولون واجب الوجود وممكن الوجود ولا يقولون  
 واجب الشيئية وممكن الشيئية وبان قولك السوا موجود يفيد قولك السواد شيء لا معنى له لذا اختار صاحب المواقف التجريد لفظ  
 المصادق تبديلاً لترادف ووقع في بعض نسخ هذا الكتاب ايضاً تساوq بدل ترادف والمساوq هو التصادق اعم من الترادف المساوq  
 ويمكن ان يجاب بان لا يجب قيام احد المترادفين مقام الآخر لانه يقال صلح يد عليه ولا يقال دع عليه والعدم يرادف النفي فكل معدوم  
 فهو منفي وانما ذكر هذه القضية اتماماً للنقل والا فلا حاجة اليها فهذا حكم ضروري جزاء الشرط اي قول المصنف المعدوم ليس بثابت حكم  
 يبيح لا يحتاج الى الدليل قد ينسب عليه بوجوه احد ها ان الوجود عند الاشاعرة عين الذات فرفع الوجود رفع للذات ثانياً ان الذات الممكنة  
 المعدومة من كل نوع غير متناهية عندهم فلو كانت ثابتة في الخارج ابطها برهان التطبيق ثالثاً ان العدم صفة نفى والموصوف بصفة  
 النفي منفي واستحسن الامدي هذا الوجه جداً واستحبوه العصد جداً لا تصاف الموجود بالمسلوب كزيد بالعمى رابعاً ان ثبوت  
 المعدوم ينافي كونه مقدراً لانه لا ينافي اما الوجود فعند المعتزلة حال اي لا موجود ولا معدوم والحال عندهم غير مقدور فيلزم ان لا  
 يكون الصانع قادراً على شيء ولا موجود له لم يناف في الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج فانهم زعموا ان  
 الماهية قسمان احد هما المنفي ويسمى المعدوم المحال والممتنع وغير الثابت كشرية الباري ثانياً الثابت ويسمى المتحقق والشيء وهو اما  
 موجود كالشمس واما معدوم ممكن كالحولث الموهوبة بعد سنة فالنفي عندهم اخص من العدم والوجود اخص من الثبوت واستدلوا  
 على ثبوت المعدوم الممكن بوجوه احد ها ان المعدومات متميزة وكل متميزة فهو ثابت في الخارج اما الصغرى فلان بعضها معلوم  
 دون بعض وبعضها مقدور للبشر دون بعض واما الكبرى فلان التماز في فرع قبول الاشارة العقلية وما لا ثبوت له في نفسه لا يمكن الاشارة  
 اليه اجيب بانكم ان اردتم التماز في الخارج فالمقدمة الاولى ممنوعة وفي الذهن فالثانية وبالجملة تمام المعدومات وشبوتها كلاهما  
 في الذهن لا في الخارج الثاني ان المعدوم الممكن موصوف بالامكان والامكان صفة ثبوتية فلا بد لها من موصوف ثابت واجيب بان  
 الامكان ليس ثبوتياً بل امر اعتباري سلبي لانه سلب الضرورة الثالث اننا نحكم على المعدومات احكاماً ايجابية صادقة ولا يجاب  
 حكم بثبوت شيء بشيء وهذا فرع ثبوت المثبت له اجيب بان الثبوت في الذهن يكفي صحة الحكم ولذا ذكر بعض تفريعاتهم على هذا

الاصل الاول ان الذات ازلية فهي غير مجموعلة وتأثير الجاعل انما هو اخراجها من العدم الى الوجود الثاني ان الذات متساوية في كونها ذاتا  
 وانما اختلفت بصفاتهما الثالث قال ابن عياش تلك الذات في حالة العدم عارية عن جميع الصفات وادرج عليه الثبوت الامكان  
 وقال جمهورهم موصوفة بصفات الاجناس فقط وهي التي يقع بها اختلاف الذات في الجنسية كالجهرية والعرضية وقال ابو يعقوب  
 الشحام موصوفة بكل صفة حتى قال رجل معدوم ركب فرسا معدوم ومبايد سيف معدوم وهو سفسطة الرابع اختلفوا في ان الجوهر  
 المعدوم هل يوصف بالتحيز قال الشحام نعم وقال محققهم الخامس اختلفوا في ان الذات المعدومة هل توصف بالجهية منعه  
 جمهورهم وقال ابو الحسين الخياط نعم السادس اختلفوا في ان العدم صفة للمعدوم ام لا منعه اكثرهم وقال ابو عبد الله البصري نعم السابع  
 زعموا ان بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا ما لما نحتاج الى اثبات وجوده بالدليل لا زكاته تصان بالصفات لا يدل على الوجود قال الامام  
 هذه جملة ظاهرة وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو محبت لغوي بضم الهمزة وفتح الفين منسوب الى اللغة مبنى على تفسير الشيء بانه  
 الموجود وهو مختار اهل السنة او المعلوم باللام وقد يصحف بالدال فيقع خبط عظيم ووجه التصحيف مقابلة للوجود وهو مختار بعض  
 المعتزلة والمعلوم يعم الموجود والمعدوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو مختار جمهور المعتزلة ويعم الموجود والمعدوم وهذا التفسير اعم من  
 السابق لان المتبادر من المعلوم هو المعلوم بالفعل فلا يشمل كثيرا من الذوات التي لم يتعلق بها علومنا وهذا سبب عدلهم عن المعلوم الى  
 ما يصح ويمكن تصحيح الاول بان يراد بالعلم اعم من القديم والحادث ولا يعزب عن العلم القديم موجود ولا معدوم ان قلت كان يفهم المتعريف  
 بما يصح ان يعلم بلا حاجة الى قولهم ويخبر عنه قلت لعلم قصد وايدفع ما يتوهم من ان المعدوم مات لا تصح ان تعلم اذا العلم نسبة كابد لها  
 من طرفين ووجه الدفع اننا نخبر عن المعدوم ومات مع ان الحكم على المجهول المطلق محال ثبت انها معلومة فالمرجع اى فالرجوع لتحقيق  
 ما هو الحق من هذه التفاسير الى النقل وتبعض مواد الاستعمال من القرآن والحديث وكلام فقهاء العرب وتفصيل هذا البحث ان  
 للفقهاء في تفسير الشيء اقوالا احد هانذ هب جمهور الاشاعرة وهو ان كل شيء موجود وكل موجود شيء ولا يطلق الشيء على المعدوم الا  
 مجازا مستدلين اولا بقوله تعالى ولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا اى موجود او ثانيا بان اهل العرف واللغة اذا قيل لهم  
 الموجود شيء قبلوه واذا قيل الموجود ليس بشيء انكروه واعترض عليهم اولا بقوله تعالى ازل الله على كل شيء قديرا فلا قدرة على الموجود  
 لان ايجاد الموجود محال اجيب بان المحال هو ايجاد الموجود بوجود سابق لا ايجاد الموجود بوجود هو اثر هذا اليجاد واللازم هو الثاني  
 لا الاول وثانيا بقوله تعالى ولا تقولن لشيء اى فاعل ذلك غذا الا ان يشاء الله واجيب بانه مجاز بالنظر الى ما يؤول نحو من قتل قتيل فلا فله  
 سلبه ولقننا موتاكم بلا اله الا الله وثالثا بقوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم واجيب بانه لما يؤول وبانه للمبالغة في اثباتها نحو  
 نقر في الصخر ثانيا هانذ هب بعض الاشاعرة ان الشيء يطلق على الموجود سواء كان موجودا او وقت الاطلاق او قبله او بعده وهذا اجود  
 من الاول اذ لا يرد عليه الايات الثلاثة والاصل عدم المجاز واحتمر عليه القاضي البيضاوي بانه في الاصل مصدر شاء ثم استعمل بمعنى  
 الفاعل تارة وبمعنى المفعول مرة ولا شك في ان الشئ موجود وكذا المشئ لان المتبادر من شئ الوجود وكان العدم ليس بشئ ولذا يقال  
 ما شاء الله كان وما لم يشار لم يكن والمسئلة خطابية يكفى فيها بالنظر ثالثا مختار الجاحظ ومعتزلة البصرة وهو ان الشيء هو المعلوم رابعها

انه ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو مختار جهوه المعتزلة ويلزم على لقوليين ان يكون المستحيل شيئا وهو خلاف اجماعهم ولعلمهم ذهبوا الى ان المستحيل لا يعلم ولا يصح ان يعلم كما ذهب اليه قوم مستدلين بان لا صورة له في العقل اما الحكم في نحو قولك اجتماع النقيضين محال فانما هو على صورة اخرى على فرض انها اجتماع النقيضين الخامس قول ابى العياش انه القديم والحادث مجاز ويدفع كثرة استعماله في الحادثات نحو ان الله على كل شئ تدير و امثاله مما لا يحصى الثالث قول هشام بن الحكم ان الجسم ويدفع قوله تعالى ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك عند الا ان يشاء الله السابع قول الجهمية ان الحوادث ويرده قول لبين - ع الا كل شئ ما خلا الله باطل لان اصل الاستثناء الاتصال هذا مخصص للمذهب ولا يخفى على الخبير ان هذا البحث مما لا يعظم جدا وهذا ترك الشارح تحقيقه وايضا احتمال التجوز يوسع ساحة الاعتراضات ولذا سكت عن ترجيح احد المذاهب اذ قلت ما حمل المشاعر على ايراد هذا البحث اللغوي في كتب الكلام قلت كان اصل البحث هو ان العلم ثابت ام لا ولكن لما استدال بعض المعتزلة على ثبوتهم بنحو قوله تعالى ان زلزلة الساعة شئ عظيم انجر البحث الى تحقيق معنى الشئ اذ قلت ما الفائدة في اثبات ان المعدوم ليس بثابت قلت له ثمرات مذكورة في كلام المتأخرين ومنها ان الماهيات مجعولة وذلك لانه لو قدم الذات لم تكن مجعولة للمختار منها انهم استدالوا على عموم قدرته تعريبان المصحح للقدورية الامكان فنسبته الذات الممكنة اليه تعالى كلها على السواء فتخصيص البعض بالقدورية ترجح بلا مرجح وهذا الدليل موقوف على ان المعدوم ليس بشئ فان الذات المعدومة المتمايزة كما زعم المعتزلة جازان يكون لبعضها خصوصيات مانعة من تعلق القدرة ولذا قال صاحب المواقف انها من امهات المسائل الكلامية ولكن ايراد المص هذه المسئلة غير موجبة فانه قد سلك مسلك قد ما المتكلمين في ترك الابحاث الفلسفية ولا حاجة له في هذا المختصر الى هذا الاصل

وَفِي دُعَاءِ الْاَحْيَاءِ لِلْاَمْوَاتِ وَصَدَقْتِهِمْ اى صدقة الاحياء عنهم اى عن الاموات نفع لهم اى الاموات خلافا للمعتزلة تمسكا على خلاف احوال اى متمسكين بالقضاء لا يتبدل سواء سبق بالنعيم او العذاب وعلى الوجهين لان نفع للدعاء والصدقة وللجواب بوجهين احدهما ان الشارع الصادق اخبرنا بنفعها فيجب الايمان به وان قصر العقل عن سر القضاء والقدر ثانيا ما انه لو كان القضاء مبطلا للاسباب لزم ترك الاسباب المعاشية والشرعية من الزراعة والتجارة والقهر عن السباع والافاعي وليس الدعوى والاسلحة في الحرب والعلاج والاختيار بل الطاعات والقهر عن المعاصى الى غير ذلك من الاسباب التى فعلها النبي صلى الله عليه وآله وسلم وامر بها وقد يجاب بالقضاء على قسمين مبهم لا يتبدل ومعلق يتبدل كالقضاء بان زيد ان دعاه الله سبحانه للزور وسرقه والا فلا وعندنا فيه بحث لانه تعالى عالم من الازل بكل ما يقع اجما غافى للثال المذكور لا بد ان يكون عالما بان يدعوه فيرتد او عالما بان لا يدعوه فلا يرزق من غير تردد وشك ثم لا بد ان يقع ما سبق في علمه بلا يتبدل والا لزم ان ينقلب علمه جهلا فالقضاء كل منزلة عن التبدل وكل ما ادهم خلافا من كلام الشارع والسلف فما اول فاخفظه وكل نفس رهونة بما كسبت دليل ثان لهم مقتبس من قوله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين اى كلهم محبوس بعلمه الا الصالحون وللجواب ان المراد مجزى بعمله لا بعمل غيره دليل ثالث مستنبط من قوله تعالى ليس للانسان الا ما سعى وبيانه ان الدعاء والصدقة من عمل غيره فلا ينفعه واجيب بوجه اخر احد هان الآية منسوخة بقوله تعالى والذين امنوا واتبعتم ذريتهم بايمان



الحقائقهم ذريتهم يريدون الخلق الأبناء بدلة الآباء في الجنة وان كانوا دونهم في الصلاح هكذا نفي النبي صلى الله عليه وآله وسلم الثاني قال عروة ابن  
 الخاصة بقوم ابراهيم وموسى الثالث قال الربيع بن انس اريد بالانسان الكافر الرابع قال الحسين بن الفضل ليس له الا ما سعى من طريق  
 العدل اما من طريق الفضل فيجوز ولنا ما ذكر في الاحاديث الصحاح من الدعاء للموات فقد صح ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اتفقوا  
 البقيع فاستفقر اهلهما وقال ارني جبرئيل بهذا خصوصاً في صلوة الجنائز فان احاديث الدعاء فيها متواترة المعنى وقد توارثه السلف  
 اي اخذها التابعون عن الصحابة واتباع التابعين عن التابعين كالمال الماتخ بالرواية نصاراجماعاً من الامة في كل قرن منهم فلو لم يكن  
 للموات فيه اي في الدعاء نفع لم يكن له اي للدعاء وقيل للتوارث وهو تفصيل معنى وقال عليه الصلوة والسلام ما من مبيت يصلي عليه  
 امة اي جماعة من المسلمين يبلغون صفة ثمان احوال مائة كلم يشفون له لا شفعوا فيه بلفظ الجهول من التشفيع اي قبلت  
 شفاعتهم في حق الحديث رواه مسلم عن انس بن مالك وعن سعد بن عباد في فهم العين من اشرف الانصار وهو الذي امرت الانصار  
 ان يستخفوه بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولكنهم لما سمعوا حديث الائمة من قريش بايعوا ابا بكر رضي الله عنهم وفي موته خلاف فقيل كان  
 يومئذ محموداً فلما ازدحم الناس على بيعة ابي بكر مات سعداً والا زوحام وقيل لم يبايع ابا بكر ثم خرج من المدينة حتى بال في حجر فقتله  
 الجن وقالت في ذلك شعراً شعثاً. قتلنا سيداً فخرج سعد بن عباداً رميناه بهيهين فلم نخطأ فاداه. وعندى في صحة الروايتين  
 نظراً للصحيح انه بايع ابا بكر وهو اعظم عند الله من ان يقتله الجن وذكر صاحب الفتوحات المكية ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
 امر في ثياب بعض الصالحين ان يمدح الانصار سيما سعد بن عباداً و امر حسان بن ثابت الشاعر الصحابي ان ينظم مطلع القصيدة فقال  
 حسان: شغف السها وبمقلتي وبرزاري؛ فعلى الدعوى معولى ومشارى. فامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان ياتي مقبرة كذا ويحذف فيها  
 رجل فيعطيه القصيدة ففعل المشرك كما امر البيت الذي قاله في سعد قوله سعد سليل عبادة افتخرت به يوم السقيفة معشر  
 الانصار. انه قال يا رسول الله ان ام سعد يزيد نفسه ماتت فاي الصدقة افضل قال الماء ولعل هذا لقلته الماء في المدينة  
 يومئذ فحضر بيرو قال هذه انث لان البيرو مؤنث سماعى لام سعد رواه ابو داود والنسائي وقال عليه الصلوة والسلام الدعاء يريد  
 البلاء والصدقة تطفى الالطفاء آتش افسره كردن غضب الرب رواه ابو الشيخ عن ابو هريرة في وقبره لا استدلال ان الرد والاطفاء  
 وقع عاماً فيعم للداعى والمصدق وغيرهما للمنى والميت وقال عليه الصلوة والسلام ان العالم والمنعم اي طالب العلم اذا امر على قرية  
 فالله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوماً هذا الحديث موضع كذا ذكره الحافظ جلال الدين والآحاد ائدت والآثار  
 في الفرق بين الحديث والآثار اقول اشهرها ان الحديث ما شرى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويسمى المرفوع والآثار ما شرى عن  
 الصحابة والتابعين ومن بعدهم من السلف يسمى الموقوف وقد يطلق الكل على الكل في هذا الباب اكثر من ان يحصى اما الاحاديث  
 فمما حديث ابي هريرة في رفعه اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلث صدقة تجارية وعلم ينتفع به ولد صلح لم يعمل له رواه مسلم  
 ومنها حديث ابي سعيد الخدري في رفعه يتبع الرجل يوم القيمة من الحسنات امثال الجبال فيقول انى هذا فيقال باستغفار  
 ولدك رواه الطبراني ومنها حديث ابن عباس في رفعه ما الميت في قبره الا شباه العرني المتغوث ينتظر دعوة تلقه من اب او ام

او ولد او صدق ثقة فاذا التحقته كان احب اليه من الدنيا وان الله يريد خلع على اهل القبور من دعاء اهل الارض امثال الجبال و  
 ان هدية الاحياء الى الاموات الاستغفار لهم رواه البيهقي واما الاثار فيها عن محمد الباقر رضي الله عنه ان الحسن الحسين  
 رضي الله عنهما كانا يعتقدان عن علي رضي الله عنه بعد موته رواه ابن ابي شيبه ومنها عن مالك بن دينار قال دخلت المقبرة  
 ليلة الجمعة فاذا النابوق مشرق فيها فاذا انا بما تف يقول هذه هدية للمؤمنين الى اهل المقابر قام رجل منهم في هذه الليلة  
 فاسبغ الوضوء وصلى ركعتين وقرأ فيها قل يا ايها الكافرين وقل هو الله احد وجعل ثوابها لاهل المقابر فادخل الله علينا الضياء  
 والنور والفسحة قال مالك فلم ازل اقرؤها في كل جمعة فرأيت النبي صلى الله عليه واله وسلم في منامه يقول يا مالك غفر الله لك  
 بعد والنو الذي اهديته الى امتي ولك ثواب وبنو الله لك بيتا في الجنة رواه ابن البخار والله تعالى يجيب الدعوات و  
 يقض الحاجات لقوله تعالى ادعوني استجب لكم تمام الآية وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي  
 سيدخلون جهنم داخرين وفيه وجهان من التفسير احدهما ان الدعاء بمعنى العبادة بقريظة فابعدا فالمعنى اعبدا في اثنكم و  
 يعصده حديث نعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول على المنبر ان الدعاء هو العبادة ثم قرأ ادعوني  
 استجب لكم رواه احمد الترمذي وابو داود والنسائي ومحمد بن الحسن تانها ان الدعاء بمعنى السؤال والمراد بالعبادة الدعاء مجازا من  
 اطلاق العلم على الخاص او نزل الاستكبار عن الدعاء منزلة الاستكبار عن العبادة ويعصده حديث ابى هريرة قال قال رسول الله  
 صلى الله عليه واله وسلم من لم يسئل الله غضب عليه رواه محمد بن الحسن وكلام الشارح مبني على هذا الوجه هو المرجح المطابق لظاهر  
 اللفظ اما حديث نعمان فالحصر للبالغة ومعناه ان الدعاء افضل العبادة كما جاء في حديث اخر للدعاء هو العبادة رواه الترمذي  
 ولقوله عليه الصلوة والسلام يستجاب للعبد ما لم يدع باثم كطلب القعدة على سرقة او قتل او قطيعته ثم اى قطعها كطلبه وقوع  
 العداوة بين ذوي الارحام ما لم يستعمل اى في الاجابة وقد ذكر المفسرون ان موسى وهارون عليهما السلام طلب هلاك فرعون  
 فقال الله تعالى قد اجيبت دعوتكما فهلك فرعون بعد اربعين سنة وهذا حديث ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه واله  
 وسلم يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعته رحم ما لم يستعمل قيل يا رسول الله ما الاستعمال قال يقول قد دعوت وقد دعوت  
 فلم اريستجاب لي فيستحسر عند ذلك ويدع الدعاء رواه مسلم كما في المشكوة والحبب ما ذكره على القاري في تخرجه احاديث هذا الكتاب  
 ناقل عن بعض الحفاظ ان قوله يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعته رحم رواه احمد الحاكم من حديث ابى سعيد الخدري وقوله ما  
 لم يستعمل قطعة من حديث اخر رواه البخاري وسلم عن ابى هريرة في قوله عليه الصلوة والسلام ان ربكم حيي بيا مكسورة ثوبا  
 مشددة على وزن فعيل من الحياء والمعنى يفعل فعل صاحب الحياء والافحيفة للحياء انكسار افعال لا يعبر منه تعالى وهكذا  
 التاويل في غضبه وضحكه فرجه كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه للسؤال ان يرد ما صغرا بالكسر الخالي يستوى فيه المذكور  
 الموثق والمفرد والجمع لانه في الاصل مصدر والحديث رواه الترمذي وابو داود عن سلمان الفارسي واعلم ان العدة في ذلك اى ما  
 عليه الاعتماد في اجابة الدعاء صدق النية اى الغزم المحكم على الطلب كدعاء الغريق كاهل الساحل في الحديث اذا دعا احدكم

فلا يقل اللهم اغفر لي ان شئت ولكن ليغرم سواه مسلم وخلوص الطوية اى القلب والظاهر انه اراد حسن الظن بالله وقوة الرجاء بالاجابة  
ولعل المراد تخليص الباطن عما يرضى بالحق سبحانه وحضو القلب مع الحق سبحانه بحيث لا يخطر عند الدعاء شئ آخر والمقصود  
من هذا الكلام هو الجواب عن اشكال مشهور وهو ان ترى كثيرا من الدعوات لا تجاب بل بعد الاجابة من الخوارق مع ان الله تعالى لا يخلف  
الميعاد ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم صادق وحاصل الجواب ان حصول الاجابة بلا تخلف مشروط بالخلوص والحضو وهذا قليل بل  
هناك شرط واداب كثيرة ذكرها الجزري في اول الحصن الحصين منتخبه من الاحاديث الصحيحة ومن اوكد ما اكل للحلال ولبسه في الحديث  
عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله طيب الخرم ذكر الرجل يطيل السفر اشعث اغبر يميد يديه الى السماء يا  
رب يارب ومطعم حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذى بالحرام فاني يستجاب لذلك سواه مسلم واحمد الترمذي لقوله عليه الصلوة  
والسلام ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة اى معتقدن ان الله لا يرد دعاءكم من فضله وقال بعض العلماء وانتم على حالة تستحقون بها  
الاجابة من رعاية الشرائط واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل الظاهر التوصيف ويحتمل الاضافة لانه من الله هو  
تفسير لغافل والمراد بهما غير الحاضر مع الحق سبحانه والحديث سواه الترمذي للحاكم عن ابي هريرة رضى الله عنه وفي بعض النسخ واعلم  
ان الله لا يستجيب الدعاء وزعم بعض المحققين انه من كلام شارح وهذا وهم بل هو من الحديث اذ قلت قد يستجاب الدعاء مع فقد  
هذه الشرائط مع ان الشرط لا يوجد بدون الشرط قلت هي شرط الاستحقاق الداعي الاجابة بحيث لا يرد دعاءه البتة وان اجاب الله  
سبحانه الدعاء بلا استحقاق الداعي فذلك من محض فضله وكرمه كشفاء المريض بلا علاج واعلم انهم ذكر في جواب الاشكال وجوها غير  
ما ذكره شارح احد هان نصوص الاجابة قد اضم فيها المشية بدلالة قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف فاندعون اليه ان شاء  
الثاني انه ليس الاجابة حصولا المقصود بل قوله تعالى لبيك عبدا وهذا الجواب ليس بشئ لدلالة كثير من الاحاديث على خلافه  
الثالث ان الاجابة هو ان يفعل الحق سبحانه ما هو خير للعبد وهذا لازم للدعاء فمن ابي سعيد الخدري في رفعه ما من مسلم يدعوا  
بدعوة ليس فيها ثم ولا تطيعه رحم الا اعطاه الله بها احدى ثلث امان ان يجعل له دعوة واما ان يدخرها له في الآخرة واما ان يعرف  
عنه من السور مثل ما رواه احمد واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر يمنع للمهم لقوله تعالى وما ادعاه  
الكافرين الا في ضلل اى ضياع استعير الضلال لعدم الاجابة لجامع عدم الوصول الى المطلوب واجيب بان هذا دعاء وهم للخللا  
عن العذاب الا بدي قال الله تعالى وقال الذين في النار الخزنة جهنم ادعوا ربكم ينجف عنا يوما من العذاب قالوا ولم تلك نائيتكم رسلكم  
بالبينات قالوا بلى قالوا فادعوا وما ادعاه الكافرين الا في ضلل ويدفع باللفظ عام وتقييداً لنحوه بلا ضرورة ولا انه لا يدعوا الله تعالى  
لانه لا يعرف لانه وان اقرب وذلك لان اكثر الفرق الضالة يعترفون بوجوب الحق سبحانه فلما وصفه بما لا يليق به كالشريك في العبادة و  
الولد فقد نقض اقراره وهذا الدليل في غاية الضعف اما اول فلان الوصف بما لا يليق به انما يتلزم للجهل بصفاتة تعالى لا للمحل  
بذاته فكيف يقال انه لا يدعوا الله سبحانه واما ثانيا فلان الكلام في جواز الاجابة لاني استحقاقها فيجوز ان يجاب الكافر بلا استحقاق  
اما رجة مزادة سبحانه وابتلاء كالحال في تزويقه وتوسيع النعم عليه وما روى في الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب

مرآة الامام احمد عن انس بن مالك في محمول على كفر النعمة اى القصور في ادائها وكفران يعم الكفر والفسق والقصور والطاعات  
 وعليه حمل بعضهم قوله عليه الصلوة والسلام من ترك الصلوة متمرا فقد كفر وجوزة بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرني  
 اى امهلني بالحيرة فقال الله تعالى انك من المنظرين وهذه اجابة واجيب برهين احدها انه سأل المهلة الى يوم البعث ولعله  
 اراد الحيرة الا بدية اذ لموت بعد البعث فلم يجبه امهله الى النفخة الاولى كما يدل عليه قوله تعالى رب انظرني الى يوم يبعثون  
 قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم ودفع اول ابان اجاب بعض دعائه وكفى به حجة وثانيا بان يوم الوقت المعلوم هو  
 يوم البعث ولا يلزم عدم موته لجواز ان يموت في اوله ثم يبعث في اواسطه والثالث بان نفختى الموت والبعث تقعان في يوم واحد ايام  
 الاخرة توارى ولوف سنين من الدنيا وثانيهما ان معنى قوله انك من المنظرين ان امهالك ثابت في قضائي لانها بسبب دعوتك  
 كما يدل عليها سمية الجملة وتوكيدها واجيب بان خلاف اسلوب الكلام واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وهو الشيخ الامام اسحق بن محمد  
 اسمعيل بن زيد السمرقندي كان من الجامعين بين العلم الظاهر والباطن وقالوا لم يكن نظره من العرش الى العرش الا الى الله عز و  
 جل وكان معاملته مع الخلق طيبا يحفظهم ودرحظ ويضرب له المثل في العلم وحسن الخلق ولقب بالحكيم لما كان يتكلم بالمعاني  
 الدقيقة الشريفة وقد زال العلم فكانت حكته وكان شريك الشيخ علم الهدى ابي منصور الماتريدي في العلم واصطحاب الى ان فرق  
 بينهما الموت وتوفي الحكيم يوم عاشوراء سنة اثنين وثلاثمائة بسمرقند وابو نصر البوسى وما اخبر به النبي صلى الله عليه واله وسلم  
 من اشراط الساعة اى علاماتها جمع شرط بفتحين وهو العلامة والساعة القيمة اما لان يوم البعث مع طوله كساعة عند الله  
 تعالى واما لان البعث يقع في ساعة واحدة من خروج الدجال بتشديد الجيم مبالغة من الدجل وهو الخلق والتلبس سمي  
 لانه يخاطب الباطل والحق وقد توارت الاحاديث في خروجه وخوفت الانبياء اراهم عن شره وهو يهوى اعوج العين يسلطه الله  
 سبحانه على الاضرام متعانا للعباد ويدعى الالهوية ويظهر عنه استجابات عظيمة فيقول للرجل لواحييت لك من مات من اهلك  
 فهل تؤمنون بانى ريك فيقول نعم فيامر الشياطين بان يتصووا في صور الموتى ويؤمن به خلق كثير فمن امن به صار في سعة عيش و  
 نعم ومن كفر به ابتلى بقط شديد ويدخل في كل قرية في اربعين ليلة الامكة ومدينة فان الملائكة تحفظها ثم يحارب  
 المسلمون بالشام واميرهم المهدي خليفة الله فتقع حروب عظيمة فينزل عيسى عليه السلام فيقتله وهل الدجال موجود او يتولد فالصحيح  
 هو الاول وقد صح عن تميم الدارى الصحابي رضى الله عنه انه ركب البحر فلعب الموج بالسفينة ثم را فتز لوان جزيرة فوجد انسانا  
 عظيم الجسد مقيدا فاخبرهم انه الدجال وانه يخرج اذا اذن له في الخروج فاخبر تميم بذلك رسول الله صلى الله عليه واله وسلم و  
 صدقه النبي صلى الله عليه واله وسلم في ذلك وقد صح ان يهوى يا تولد بالمدينة يقال له ابن صياد وظهر عنه الكهانة ودعوى النبوة ولم يزل النبي  
 صلى الله عليه واله وسلم يخاف انه الدجال وقال ابو بكر الصديق وجدت في ابن صياد وابي امامة العلامات التي ذكر لنا رسول الله صلى الله عليه  
 واله وسلم في الدجال وابي امامة كان عمر الخطاب وابنه عبد الله وجابر الانصاري يعتقدون انه الدجال وروى عنه انه اظهر الاسلام ووج  
 البيت وتاب وفات بالمدينة وقال جابر فقد ناه يوم الحرة وهو يوم حارب اهل المدينة عسكريين معاوية وقيل اخذته صاعقة القته

في جزيرة قال علماء الأحاديث قصة ابن صياد مشكلت ولا شك في انه من جملة المدجالين والله سبحانه اعلم ودا ابنة الارض قال الله سبحانه  
 واذا وقع القول عليهم اخرجناهم دابة من الارض تكلمهم اي اذا قرب وقوع ما وعد ابيه من البعث وقد نطقت احاد الاحاديث واثاب  
 الصحابة بانها تخرج من عند الكعبة بعد نزول الارض وطولها ستون ذراعا ولها قوائم وجناحان فتسير في الارض فلا يدركها طالب  
 ولا يعجزها هارب فتبيض وجه المؤمن كانه كوكب دري وتكتب بين عينه مؤمن وتسود وجه الكافر وتكتب بين عينه كافر وتخطم  
 انفه وعن ابى الزبير قال راسها كالشاة واذا نزلها كالغبل وقرنها كالايل وصدورها كالاسد ولونها كالحمر وقوائمها كالبعير بين كل مفصلين  
 اثنا عشر ذراعا والحديث المرفوع في تفصيل احوالها قليل وزعمت الشيعة ان الدابة على رضى الله عنه يخرج قبل القيامة ويبعث  
 معه الشيعة ويحشر له ابوبكر وعمر ومعاوية رضى الله عنهم واهل السنة كلهم فيقتلهم باشد العذاب ثم يملك الارض هو واهل امته  
 المعصومون من اولاد الوفا من السين ويسمى الرجعة دين كرون في هذا الباب اقاويل عن جعفر الصادق رضى الله عنه الكل  
 كذب محض وهبتان عظيم ويا جوج وما جوج بالهمزة او الالف وقرئ بهما القرآن فقيل عربيان على يفعول ومفعول من اجر النار  
 اذا اشتعلت ومنع صرفها للعلية والتائيت بناويل القبيلة واختار الكسائي انها اعميان وهما قبيلتان من اولاد يافث بن نوح عليه  
 السلام كانوا يسكنون في الطرف الشرقى الشمالى من الارض واجسادهم عظيمة واخلاقهم سباعية فكانوا يدخلون البلاد فيفسد زرعها  
 قيل كانوا ياكلون الناس فسد ذوالقرنين الملك طريقتهم فحبسهم الله سبحانه ورأى الجبل ويروى من كثرة تاسلمهم ما يتخبر فيه العقل  
 وقد نطق القرآن بمجلا والحديث مفصلا بانه سيفتح طريقهم وذلك في زمن عيسى عليه السلام فيدخلون الارض ويخرجونها ويقتصر  
 الناس في الجبال الى ان يهلكهم الله سبحانه وقد صح في الحديث انهم من اهل النار ونزول عيسى عليه السلام من السماء قد صح في  
 الحديث ان عيسى عليه السلام ينزل من السماء الى الارض فيقتل الدجال ويكسر صليب النصارى ولا يقبل الجزية من الكفار ويجبرهم  
 على الايمان فلا يبقى على الارض الا دين الاسلام ويكثر المال حتى لا يقبل الصدقة احد لا يكون بين اثنين حدة ولا احاديث في  
 ذلك كثيرة متواترة المعنى وجاء في الحديث انه يتزوج ويولد له ثم يموت فيدفن معي في قبري واه ابن الجوزي ولبعض الامم في هذا الحديث  
 نظر واختلف الرايات في مدة مكثه في الارض ففي صحيح مسلم سبع سنين وفي مسند احمد اربعين سنة وجمع الحافظ ابن كثير بين الحديثين  
 بانه رفع الى السماء وله ثلث وثلثون سنة ويمكث بعد النزول سبعا فالمذكور في مسند احمد هو مجموع مكثه قبل الصعود وبعد النزول وقال  
 السيوطي كنت اجمع بذلك ثم ظهر لي انه مكث بعد النزول اربعون لان الحديث فيه رواه احمد بن عاصم مرفوعا وابي هريرة موقوفنا والطبراني  
 عن ابي هريرة وابن مسعود مرفوعا وابن اودوان بن جبان عن ابي هريرة مرفوعا والفاظه نصوص مفسرة لا تختمل التاويل كقوله فينزل عيسى  
 ابن مريم فيقتله ثم يمكث عيسى في الارض اربعين سنة اماما عالما وحكما مقسطا رواه احمد اما حديث سبع فانما رواه مسلم ابن عبد الله بن  
 عمر حده وليس صريحا في لبت عيسى فاللفظ هكذا فيبعث الله عيسى بن مريم فيطلبه فيهلكه ثم يمكث الناس بعده سبع سنين ليس  
 بين اثنين عدوة ويحتمل ان يكون المعنى بعد موت عيسى عليه السلام وهذا هو الراجح كما يدل عليه ثم التراخي والمعنى ان الناس بعد عيسى  
 يلبثون مدة على سنن عهدك ثم يتغيرون وجاء في رواية انه يمكث خمسا واربعين رواه ابن الجوزي وفي نسخة كلام وان صح فلاننا فيه حديث

اربعين لان النيف كثيرا ما يحدث عن العشرات فاحفظ هذا التحقيق فانه نادر وطلوع الشمس من مغربها وجاهد الاحاديث انه يقع قريبا من  
 خروج الدابة ما قبلها ما بعدة قبل نغمة الصق بزمان قليل وقد صرح في احاديث كثيرة انه لا يقبل ايمان الكافر توبة الفاسق بعد وجاهد في بعض  
 الآثار ان الليلة تطول جدا فيعرف اصحاب قيام الليل انها لا تخلو عن حكمة فيعيد زوالها ويتوبون سائر الليلة فتطلع الشمس من مغربها مسلوقة  
 النور حتى تتوسط السماء فيموت كثير من الناس فرعاهم تغرب ثم يكون طلوعها على الحالة المعهودة والفلاسفة يؤولون بتغيير الاحوال العلوية وهو  
 مبنى على اصولهم الفاسدة فهو حق خبر لقوله ما اخبر لانها ام ممكنة اخبر بها الصادق نوجب الايمان بها وقال حذيفة بن اسيد الغفاري  
 حذيفة بضم الحاء المهملة وفتح الذا المجهمة تصغير حذفة وهي في اللغة شاة صغيرة سواء واسيد بفتح الهزرة وكسر السين صفة من اسد الرجل  
 اذا صار كالاسد الغفاري بكسر الغين المجهمة وتخفيف الفاء وتشديد هاء غلط منسوب الغفار قبيلة من العرب وفيهم دعا النبي صلى الله عليه  
 وسلم بقوله غفار غفرها الله تعالى رآه مسلم وحذيفة صحبة ويكنى ابا سريحة بسين مهملة مفتوحة حاء مهملة وقال ابو عبيد في نسبة  
 حذيفة بن امية بن اسيد اطعم بتشد يد الطاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم علينا اي من فوق كما في رواية اخرى عنه قال كان النبي صلى الله  
 عليه وآله وسلم في غزوة ونحن اسفل منه فاطعم علينا الحديث رآه مسلم ونحن نتذكر فقال ما تذكرون فقلنا انك الساعة فقال انها لن  
 تقوم حتى تزور قبلها عشر ايات اي علامات نذكر الدخان عن حذيفة قال يا رسول الله ما للدخان فتلا هذه الآية يوم تاتي السماء بدخان  
 مبين يملئ ما بين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن فيصيب كهيئة الزمكة واما الكافر فتمزلة السكران يخرج من منزله اذنية  
 ودره رآه صحاح السنة في المعالم وهو قول ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما وصحح البخاري وسلم عن عبد الله بن مسعود انه انكروا الدخان انكارا  
 شديدا وفسر الآية بان النبي صلى الله عليه وآله وسلم دعا على كفار قريش بالقحط فحطوا اسبعم سنين حتى كانوا يرون ما بين السماء والارض كهيئة الدخان  
 من شد الجوع ولذجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويا جوج ويا جوج وثلاثة تحرف بالضم جمع خسف بالفتح وهو ان  
 يذهب الشيء في قعر الارض كالغرق في الماء خسف بالمشرق وخسف بالمغرب اريد المشرق والمغرب بالنسبة الى العرب وخسف بحزيرة العرب بحزيرة  
 الارض اليابسة في البحر الجزر هو القطع سميت لانقطاعها عن الماء وسمى العرب جزيرة لاحاطة البحر الاعظم بحزيرة وبحزيرة بضم الحاء  
 بشرية ونهر دجلة ونهر الفرات بشماله وهذا الخسف يقع بالبليداء موضع بين مكة وبين المدينة فانه ثبت في الحديث المرفوع ان اهل مكة  
 يبأبون خليفة راشدا وهو كرامة الخلافة فيقصد عكر من الشام ليجاروه فيخسف بهم بالبليداء كما رواه احمد الحاكم واخر ذلك اي اخر العلماء  
 العشر نار يخرج من اليمن اليمن ارض وسيعة من العرب على جنوب مكة وجاهد في رواية يخرج من قعر عدن وعدن قرية من اليمن على ساحل  
 البحر تطرف الناس الطرد رائد الى محشر ثم اى ارض الشام اذ قد ثبت في الحديث ان المحشر بالشام وفي رواية تنزل معهم اذ انزلوا والحديث  
 رواه مسلم في صحيحه ابن اودود والترمذي والنسائي ازلت كيف يحشر بن آدم والجن والحيوانات كلها بارض الشام وهي اضيح من ذلك قلت  
 يتسع الارض بقدرته تعالى والاحاديث الصحاح في هذه الاشارة كثيرة جدا وقد وى احاديث مرفوعة الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم واثار  
 جمع اثر فيقتبين اي اقوال الصحابة والتابعين في تفاصيلها وكيفيةها فليطلب ذلك في كتب التفسير علم يبحث عن معاني كلام الله سبحانه  
 من الفسر هو الكشف والسير بكسر ففتح جمع سيرة بالكسر وهي الخصلة والعادة وكتب السير ما يذكر فيها احوال الانبياء واتباعهم الكبار والتواريخ

جمع تاريخه واصله تعيين الوقت وكتب التواريخ ما يذكريها الوقائع الماضية والحوادث المستقبلية والجهد هو من يصرف الجهد والطاقة  
 لادراك الحق الاعتقادي والعمل في العقليات اى المسائل التي لا تثبت الا بدليل عقلي غير مستنبط من الكتاب والحديث والاجماع كوجوب  
 الواجب او يمكن اثباتها بالعقل فقط كحدث العالم واجمع لهم على ان المجتهد فيها يخطئ ويصيب الاعبد الله بن الحسن العنبري المجازي  
 فان ارعاه انه مصيب وليس مرادهم ان كلام من القولين حتى مطابق للواقع كما اشهر عنهم فان جمع النقيضين ولا يقول بخوة الا السوفسطائية و  
 ذلك ان من اهل النظر بل مرادهم ان المخطئ غير ما خرد بالعداب ولو كان مشركا وابطل اهل الحق بما ثبت من فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
 واصحابه اجماع السلف من مقاتلة الكفار والحكم بخلودهم في النار من غير ان يفرقوا بين المجتهد المعاند منهم والشرعيات هي الامور التي لا  
 يستقل العقل باتباتها الاصلية اى العقائد واصول الفقه كعداب القبر وكون الامر للوجوب والفرعية اى مسائل فروع الفقه كتنقاض  
 الوضوء بالدم قد يخطئ وقد يصيب وذهب بعض الاشاعرة هم اهل السنة نسبو الى الشيخ ابى الحسن الاشعري ثم لما خالفه علماء ما وراء  
 النهر في المسائل وهم اتباع ابى منصور الماتريدي انقسم اهل السنة قسمين الاشعرية اتباع الاشعري والماتريديية اتباع الماتريدي  
 وبقي لقب الاشاعرة عما يطلق على الفريقين والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية التي لا تقاطع فيها اى ليس فيها  
 دليل قطعي مصيب وفيه احتراز عما ثبت بقاطع ككساح المتعة فان حرمة قد تثبت بالاحاديث الصحيحة والاجماع فالقائل باباحة  
 خطي اجماع وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة من افعال العباد حكما معينا ام حكمه تعالى في  
 المسائل الاجتهادية ما ادعى الله تعالى من التادية وهو التبليغ اليه اى المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون  
 كل واحد مصيبا وتحقيق هذا المقام المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون الله تعالى يباحكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون  
 حينئذ اى حين اذ كان الحكم معينا قبل الاجتهاد اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل على الشق الاول اما  
 قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة اعلم الاختلافات اربعة الاول انه لا حكم قبل الاجتهاد بل الحكم مارة المجتهد هو من ذهب  
 الى المعتزلة فالحق على هذا متعدي الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل الاطلاع على الحكم اتفاني كالاطلاع على الدينونة والمخطئ باجوب  
 على التقب وهو اى طائفة من الفقهاء والمكلمين الثالث ان الحكم معين وقد نصب الله سبحانه عليه ليلا قطعيا وهو من ذهب بعض  
 المكلمين واختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العذاب فقيل نعم لان الدليل قطعي وقيل لا لخفاء الرابع ان الحكم معين والدليل عليه  
 ظني وهو من ذهب المحققين كما قال الشارح والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجدة اى الدليل المجتهد اصاب في الحكم وان  
 فقد اى لم يجزه اخطا والمجتهد غير مكلف باصابتها اى اصابة الحكم الغيبة وخفاءه فلذلك اى للفروض كان المخطئ معذورا  
 وذكر بعض المحققين هذا اذا لم يكن الصواب واضحا وان وضحه في معاتب بتوك المبالغة في السعي بل ما جرت احوال الحديث الصحيح  
 فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس باثم بخلاف المذهب الثالث وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء او انتهاء اى بالنظر الى  
 الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض الشائخ وهو مختار الشيخ ابى منصور ويستدل عليه بوجوبين ضعيفين احدهما اطلاق الخطاء في  
 الحديث بلا تخصيص بالحكم ثانياه ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم شاور اصحابه في اى الكفار يوجبون فقال عمر اقتلهم وقال ابو بكر

خذ الفدية وخطم ففعل النبي صلى الله عليه وسلم ما قال ابو بكر فنزل لولا كتاب من الله سبق لمكم فيما اخذتم عذاب عظيم فقال  
 النبي صلى الله عليه وسلم لو نزل العذاب ما نجا الا عمر فلو كان المجتهد مصيبا من وجه ما كانوا مستحقين لنزول العذاب او انتفاء  
 فقطاي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه واصاب في الدليل حيث اقامه على وجه اى قاننه مستجوعا لشرائطه كاجاب الصغرى وكلية  
 الكبرى في الشكل الاول واركانه من الاصغر والا كبر والملا وسط فاني بما كلف به من الاعتبار وذلك في قوله تعالى فاعتبروا يا اولي  
 الابصار فان الآية امرية بالقياس والاجتهاد وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجج القطعية التي مدلولها حق البتة .....  
 لان هذا خارج عن الوسع ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وهذا مختار صد الشريعة وقال هذا ما قال ابو حنيفة كل مجتهد مصيب  
 ولحق عند الله واحد فان المجتهد لو لم يكن مصيبا في الدليل لم يصح هذا الكلام واستدل عليه بوجهين احدهما قصة داود وسليمان  
 عليهما السلام اذ سمي عمل كل منهما حكما وعلما لكن خص سليمان باصابة المطلوب ثانيا ان تصنيف الاجر يدل على انه مصيب من  
 وجه دون وجه والدليل على ان المجتهد قد يخطئ بوجه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان قال الله تعالى وداود وسليمان اذ  
 يحلمان في الحرب اذ نفشت فيهم غم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان وكلا اتينا حكما وعلما فنقله داود منصوب  
 با ذكر والظرف يدل منزهة والحرب كان زرعاً او عنبا نفشت تفرقت فيه واكتت ليلاً شاهدين حاضرين فحكم داود عليه السلام  
 بالغم لاصحاب الحرب وكان قيمتها على التساوي فقال سليمان وهو ذو واحد كعشرة غير هذا ارفق بالفرقيين وهو ان يدفع  
 الغم الى اهل الحرب لينتفعوا بالباقي وشعرها والحرب الى اهل الغم ليصلحوا حتى يعودوا الى ما كان عليه ثم يد كل منهما على الآخر  
 فرجع داود الى قوله والضمير للحكومة وهي معهودة وان لم تكن مذكورة او للفتيا بضم الفاء الفتوى وهو جواب السائل وخص  
 بالمسائل الشرعية ولو كان كل من الاجتهاديين صوابا لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر حجة لان كلا منهما اصاب الحكم  
 حينئذ وفهمه وليس هذا قولاً بالمفهوم المخالف بل احتجاجاً بأسلوب الكلام ثم الدليل مبنى على ان الانبياء عليهم السلام يجتهدون  
 وانهم قد يخطئون في الاجتهاد وهو من باب الجاهلة لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وقصة داود اسرى بذكر ولكنهم لا يقرون  
 على الخطاء لئلا يفوت حكمة البعثة وخالف قوم في الاول لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وجماعة في الثاني لان الامت  
 مأمورة باتباعهم فيلزم الامر باتباع الخطار وامتدح على هذا الدليل بوجهين الاول انه يحتمل ان يكون الحكمان بالوحى والثاني ناسخ الاول  
 وانما خص سليمان بالتفهم لانه فهم الحكم الناسخ الذي عليه العمل الثاني انه يحتمل ان يكون كل من الحكمين صوابا ولكن حكم سليمان  
 اصوب الثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترتيب الاجتهاد بين الصواب والخطار بحيث صارت متواترة المعنى وان كان تفاصيلها  
 احاداً او قيد بالتواتر لانها لو لم تبلغ حد التواتر لم تصلح للاستدلال على الاصول كذا في التلويح وعندنا في بلوغها حد التواتر بحيث وكذا في  
 قطعية الدليل الاول وكذا في قطعية المسئلة ولحق المسئلة ظنية يكفي فيها الظن دون القطع خوط الفتاد وقال عليه الصلاة والسلام  
 ان اصبحت فلك عشر حسنات والاحطات فلك حنة واحدة وعن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رجلا اختصما الى النبي صلى  
 الله عليه وسلم فقال لعمر انقض بيننا ما قال انقضى وانت حاضر قال نعم على انك ان اصبحت فلك عشرة اجور وان اجتهدت اخطات



فلك اجراءه للحاكم وصحة وفي حديث اخر جعل اى جعل النبي صلى الله عليه وآله للمصيب اجرين وللخطي اجرا واحدا وهو حديث عبد الله بن عمر بن العاص عن النبي صلى الله عليه وآله قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران اذا اجتهد فاطا فله اجر واحد واه البخارى والجمع بين الحديثين ان الاول من خواص المخاطب وعن ابن مسعود هو عبد الله بن مسعود بن غافل بالمعجزة والفار من قبيلة هذيل ابن مدركة كان من عظماء الصحابة وفقههم حتى قال امامنا ابو حنيفة هو افقه الصحابة بعد الخلفاء الاربعة واكثرهم ارمز به للحنفية عليه وقال حذيفة هو اشبه الناس برسول الله صلى الله عليه وآله في السيرة وقال النبي صلى الله عليه وآله ما حدتكم ابن مسعود فصدقوه وقال تمسكوا بعروة وقال بلو كنت مؤمرا من غير مشقة لا هرت عليهم ابن ام عبد ذكره النبي صلى الله عليه وآله في النجباء والقياد والاحاديث الاربعة للترمذى وكان يحمل نفل رسول الله صلى الله عليه وآله ووسادته وطهونه وكان يقول ما من اية الا وانا اعلم انها لم نزلت وكيف نزلت ولو علمت ان احدا اعلم منى بكتاب الله لرحلت اليه بالجملة مناقبة لا تخصى بالمدينة سنة اثنتين وثلاثين وما ترى ان عثمان رضى الله عنه ضرب لا متناعه عن تسليم مصحفه لمن مفتريات الرافض الاصبحت لمزادى تعالى اى من فضل وارشاده والا لمتنى من الشيطان اى من تصوى في الاجتهاد وازلال الشيطان وهذا الاثر رواه احمد الترمذى والحاكم وصحاحه وقد اشتمت على الخطية الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات ومنها ابن عباس بن عبد المطلب قال بالعول في الفرائض وتبعه الصحابة وانكروا ابنه قال والذي احصى رمل عالج عد الم يجعل في شئ نصفاً وثلاثين ومنها ابن عباس قال يحل نكاح المتعة فقال ابن الزبير لو فعلت لرحمتك بحجارة دارك ومنها ان زيد بن ثابت قال الاب يحجب الاخوة كالا بن وا بن الابن ولجد لا يحجبهم فقال ابن عباس الا يتقى الله زيد يجعل ابن الابن كالا بن ولا يجعل للجد كالا بن ومنها انهم اختلفوا في عدل الحامل المتوفى زوجها لان المذكور في البقرة ان عدل المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا وفي سورة الطلاق ان عدل الحامل وضع الحمل فقال على رضي الله تعالى عنه عدتها بعد الاجلين وقال ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة الطلاق نزلت بعد سورة البقرة ومنها ان عمر بن الخطاب منع اباه ريرة في عزالته لما رآه يخطى في الاجتهاد كثيرا الثالث ان القياس موثبات للحكم في غير المنصوص اعتبارا بالمنصوص بسبب علته جامعة بينهما كما ثبتت لحرقة في الايون اعتبارا بالخرم بسبب السكر وهو اعظم ابواب الاجتهاد مظمر للحكم الثابت عند الله تعالى لا مثبت للحكم لان الحكم بالشرعية هو الله تعالى فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير فكذا الحق فيما ثبت بالقياس واحد وفيه بحث اما اوله فلان القياس عند الخصم مثبت لانه ظاهر واما ثانيا فلان الدليل اخص من المدعى فان المدعى هو الاجتهاد والقياس قسم من الاربعة لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام بين الاشخاص قيد بنده الشرعية لان حال الشرائع السابقة غير معلومة ويرى ان الاشبهار كانوا يعنون الى اقوام مختلفة باحكام مختلفة في زمان واحد ازلت انكار التفرقة غير مسلم لوجوب الجمعية على الرجال دون النساء وعلى الاحرار دون العبيد اباحة الحرير والذهب للنساء دون الرجال الى غير ذلك قلت

فالو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الخطي اى النعم وهو يعنى الحومة والكفاة والا باحتصاص الدليل ان الاحكام الثابتة بالنصوص العامة لجميع الاشخاص

فالصلاة فريضة على كل شخص وللغير حرام على كل شخص. وهكذا سائر الأحكام المنصوصة فينبغي ان يكون الاجتهادية ايضا عامة لجميع الأشخاص  
فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم ان يكون شرب المثلث مثلاً حراماً على كل شخص. لفتوى الشافعي ومباحاً على كل شخص لفتوى الحنفي فيلزم  
اتصاف شربه بالحرمه والاباحه معاً وهذا محال والصحة والفساد فيلزم ان يكون صلاة الفجر اذا طلعت الشمس في خلالها صحيحة لفتوى  
اهل الحديث وفاسدة لفتوى الحنفية والوجوب وعدمه فيلزم ان يكون الوتر واجبا لفتوى الحنفية وسنة لفتوى الشافعية ثم هذا الدليل  
على نظر لان عدم التفرقة في الأحكام المنصوصة لا يتلزم عدم التفرقة في الأحكام الاجتهادية واختار بعضهم تغيير الدليل كالتاخر في  
الترويج الى وجه اخر ونقيره لو كان كل مجتهد مصيباً لزم للجمع بين المتناهين بالنسبة الى شخص واحد اذا استفتى العاقل مجتهد من  
حنفياً وشافعياً فانتاه الاول بحل النبيذ والثاني بحرمته ولم يسبق عمل هذا العاقل على شيء من الحل والحرمه حتى يلزم بالاستقرار عليه لم  
يتروح احد هما عنده حتى يقلده وحده فيكون النبيذ عليه حراماً وحلالاً معاً في الواقع وهذا محال وتام تحقيق هذه الأدلة وللجواب  
عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح تمسك القائلون بان كل مجتهد مصيب والحق متقدّم بوجه منها انه لو كان الحق واحداً لزم  
التكليف بما لا يطاق لان المجتهد سخر يكون ما مأموراً بطلب ما هو الحق عند الله سبحانه وهو غامض لا يدرك اجيب باننا لانعلم انه مأمور  
بذلك بل مأمور بالاجتهاد ومنه بان المصلين يتجهون القبلة الى جهات مختلفة ولا يؤمرون بالاعادة بعد من القبلة اجماعاً اجيب بان  
الشارح جعل قبلة المحرمي حجة تحريمه فقد روي انه نزل في ذلك ايضاً ولو اقم وجه الله في شرح التفسير قيل هو شرح للتوضيح لا للتفسير وللجواب  
انه شرح لها معاً كما ينظم للناظر فيه ويشهد له كلام الشارح في خطبة التلويح فانه قال ما حاصله اهتمت اراصف الشرح بحيث يصير  
المتن مشروحاً ويزيل الشرح بياناً ووضوحاً ورسل البشرى انبياء وهم من ذكره الخاص و ارادة العام والظاهر ان راي المصنف مساواة الرسول  
والنبي كالشارح افضل من رسل الملكة هم الذين ياخذون الوحي عن الله سبحانه ويبلغونه سائر الملكة وفي التنزيل الله يصطف  
من الملكة رسلاً ومن الناس ورسل الملكة افضل من عامة البشر ارايد بهم الاولياء والصلحاء اما الفساق فهم كالبهائم وعامة  
البشر افضل من عامة الملكة اما تفضيل رسل الملكة على عامة البشر فاجماع بل بالضرورة قال بعض المحققين اراد الضرورة  
الدينية اي لا يحتاج شئ من دليل في دين الاسلام واما تفضيل رسل البشر على رسل الملكة وعامة البشر على عامة الملكة فلو جاز الاول از الله  
تعالى امر الملكة بالسجود لادم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم اشار الى الجواب عما قيل ان السجود لا يدل على الافضية اما اولاً فلا ينبغي  
ان يكون السجود الواجب سبحانه وادم كالقبلة والحرب فلا يلزم افضلية والا لزم كون الكعبة افضل من نبينا محمد صلى الله عليه وسلم واما  
ثانياً فلا ينبغي ان يكون السجود في عرف الملكة كالسلام في عرفنا واما ثالثاً فلا ينبغي ان يكون الامر امتحاناً للطبيع والفاصي لا تكريم كادام عليه  
السلام بدليل قوله تعالى حكاية اي من ابليس نصب على العزاز والحال ارايتك هذا الذي كومت على هذا اعتراض من الله سبحانه و  
معنى ارايت اخبرني كما جرى به محاوره العرب والكاف لتأكيد الخطاب ولا محل لها من الاعراب وهذا مفعول اول والموصول نعت  
له والمفعول الثاني محذوف والمعنى اخبرني عن هذا الذي كومت على لم كومت على واعتراض بانه ينبغي ان يكون التكريم بوجه اخر غير  
السجود فلا يلزم الا التكريم على ابليس فقط وللجواب ان سياق الكلام يدل على انه السجود وقال سبحانه واذا قلنا للملكة اسجدوا لادم فسجدوا

ابله قال و اجد من خلقت طينا قال ارايتك هذا الذي كرمت على لمن اخرت الى يوم القيمة لا تحسب في ريتك الا قليلا وانا خير منه  
 خلقتني من نار خلقت من طين دليل ثان على ان السجى للتكريم وذلك لان استدلال ابله على خيرية نفسه في مقام المعارضة دليل على  
 ان امر السجى كان لخيرية ادم عليه السلام ومقتضى الحكمة لا في السجى للاعلى دون العكس فيه نظرا لانه قول بالفهم العقلي لا لا شعري  
 لا يقول به بل مذهب ان لا يقهر من الله شيء والجواب ان الدليل الزامى على المعتزلة والفلاسفة او مبني على مذهب الماتريدية من تنزيه  
 الحق سبحانه عما يستقبح العقل بقی في الدليل بحث من وجوه احدها ان يبذل على تفضيل ادم فقط واجيب بانه لا قائل بالفضل ثاني فانه  
 يدل على تفضيل رسل البشر لا على تفضيل عوامهم على عوام الملائكة واجيب بان المدعى ان مجموع الأدلة تثبت المطلوبين لان كل واحد  
 منهما مستقل في اثباته ثالثا فانه لا يتم الا اذا كان الامر لجميع الملائكة وهو غير ثابت اجيب بان قوله تعالى نسجد الملائكة كلهم اجمعون  
 يدفع وهم تخصيص الامر بعضهم واما ما قيل ان الله سبحانه ملئكم مستغرقة في مطالعة جماله جلاله لا يعرفون ادم ولا غيره من المخلوقات  
 وانهم لم يؤمروا بالسجود لادم عليه السلام وانهم العالون المذكورين في قوله تعالى لا بليس استكبرت ام كنت من العالين فهو مدفوع بهذا الآية  
 وان ذكره بعض اهل الكشاف الثاني ان كل احد من اهل اللسان اى لغة العرب والمراد من له معرفة باسمائهم بغيرهم من قوله تعالى  
 وعلم ادم الاسماء كلها الآية نصب بجدوف اى تم وهو قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك  
 لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال ام اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض واعلم  
 ما تبطن وما كنتم تنكتمون ان القصد منه الى تفضيل ادم على نبينا وعليه السلام على الملائكة والى بيان زيادة علمه وبيان استحقاقه  
 التعظيم والتكريم وقر بعضهم هذا الدليل بان ادم على نبينا وعليه السلام اعلم والا علم افضل لقوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين  
 لا يعلمون ويند عليه ان لهم علوما عظيمة اضعاف العلم بالاسماء شاهدة اللوح المحفوظ والا نظار التجارب المتطاولة وايضا لو لم يكن  
 الاعرف باللغات افضل من غيره والذي اختاره شارح من دلالات بيان الآية على التفضيل افضل الثالث قوله تعالى يا الله اصطفى الاصطفا  
 بر محمد بن ادم ونوحا قال الحاكم في المستدرک سمى نوحا لكثره بكانه واسمه عبد الغفار فعلى هذا نوح عربي من النجدة قال بعضهم عجمي معناه لسان  
 واختلف في انه قبل ادريس او بعده وقال ابن جرير بعد وفات ادم بمائة وستة وعشرين عاما وقال ابن عباس كان بين ادم ونوح عشرة  
 قرون رواه الحاكم وفي حديث المرفوع بعث الله تعالى نوحا بعين سنة فلبث في قومه الفسنة الا خمسين عاما وعاش بعد الطوفان ستين سنة  
 حتى كثرت الناس ونشروا له الحاكم في المستدرک والبشر بعد منسلح وحده قال الله تعالى وجعلنا ذرية هم الباقين وذكره ان العرب الفرسي و  
 الزم من اولاد اسم والحش والسند الرند من اولادهم ويا جوج وما جوج والصقارب والتك من اولادها واذن وهذه الثلاثة ابنا نوح عليه السلام  
 وهو اول من جاء بالنسخ وحرمة نكاح الاخت وال ابراهيم اسحق واسماعيل ويعقوب ويوسف وسائر انبياء بنى اسرائيل ونبينا محمد صلى الله  
 عليه وآله وسلم وعليهم و ابراهيم قيل اسم سر ياني معناه اب رحيم وقال المورخون كان اولادته بعد الفسنة من خلق ادم وعاش مائة وخمسة و  
 سبعين وعن ابى هريرة ما تان رواه الحاكم وال عمران اسم رجلين صالحين احدهما عمران بن يصر وهو والد موسى وهارون عليهما  
 السلام وثانيهما عمران بن ماثان وهو والد مريم ام عيسى عليه السلام كان بعد الاول بالف وثمان مائة سنة والمذكور هنا هو الثاني على الصحيح بقوله

ما بعد ذلك وقيل الاول على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك اي مما دل عليه الآية بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل  
 الملائكة يعني ظاهر الآية يدل على تفضيل ال ابراهيم وال عمران كما هم من الرسل وغيرهم على جميع الملائكة من الرسل وغيرهم لكن تفضيل  
 العامة من اولادهم على رسل الملائكة خلاف الاجماع فيكون مخصوصا من عموم الآية بقى معمولة به في هذا ذلك اي بقى حكم الآية ثابتا فيما  
 سوى تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة وهو تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة وهذا مبني على ان  
 التخصيص انما وقع من الحكم الذي دل عليه الآية وتصر بعضهم فحمله على التخصيص من بعض الفاظها وذلك اما تخصيص غير الانبياء من ال  
 ابراهيم فيكون المراد انبياء اولادهم فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط لا تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة واما تخصيص رسل  
 الملائكة من العالمين فيراد بالعالمين ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط لا تفضيل رسل  
 البشر على رسل الملائكة ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يتكفى فيها فعل مجعول والظرف منقول مأم يم فاعله بالادلة الظنية جواب  
 سؤال وهو ان العالم الذي خص منه البعض يكون ظني الدلالة على ما تقر في الاصول فلا يصح دليلا على مسئلة اعتقادية وحاصل الجواب ان  
 المسائل الاعتقادية ثمان احدها ما يكون المطلوب فيه اليقين كوحدة الواجب تعالى وصدق النبي صلى الله عليه وسلم وثانيها ما يتكفى فيها  
 بالظن كهذه المسئلة والاكتفاء بالدليل الظني انما لا يجزى في الاول بخلاف الثاني ان قلت قد دم القرآن اتباع الكفار الظن في دينهم قال تعالى  
 ان الظن لا يغني من الحق شيئا استدلال به المتكلمون على ان الظن محظور في العقائد قلت المذموم والمحظور هو الاكتفاء بالظن كما سأل عن  
 النظر الصحيح المفيد لليقين حيث يكون المطلوب تحصيل اليقين واما اذا قام الدليل الظني على حكم فلا محذور في اعتقاده على حسب الظن بل  
 يكون انكاره محظورا لكونه خلاف الدليل الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكلمات العلية والعملية مع وجود العوائق من العوق وهو المنع  
 والموانع عطف تفسير من الشهوة والغضب الشهوة قوة تجلب المنافع من مطعوم وملبوس ونحوهما والغضب قوة تدفع المضار فزادت الاول  
 جلب للحواس والثاني الايثار بلا حق ومنه الحاجات السوء بالنظم عطف على وجود الشهوة الضرورية الشاغلة اي المنفعة من الكتاب  
 الكلمات ولا شك ان العبادات وكسب الكلمات مع الشواغل والصوائف اي الموانع اشق اي اصعب وادخل في الاخراج فيكون ان الانسان افضل  
 من الملك اذ طاعتهم طبيعية كالنفس للانسان وهذا الدليل الزاهي لا يتنازع على الحسن والقبح للعقلين اما الاشاعة فيجوز عندهم الشواب الكثير والطاعة  
 قليلة فيرشقوا وتتوادل بعضهم على المطلوب بقوله عليه الصلوة والسلام انضل العبادات احمرها بالحار المهامة والزاد للجهنم اي اشقها وفيه نظر من  
 حيث صح الحديث اذ قال الزكريا لا يعرف وقال ابن القيم لا اصل له وقيل هو من قول ابن عباس وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعة  
 كالقاضي ابى بكر الباقلاني وابى عبد الله الجليبي والاشاعرة ابى اسحق الاسفرائيني والشيخ محي الدين بن العربي صاحب الفتوحات الى تفضيل الملائكة  
 وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارفع من المادة اي ليست اجساما ولا قائمة بالاجسام كالمادة بالفعل فان الحكماء زعموا ان الحجرات ليس  
 لها كمال منتظر بل كل ما يمكن لها من الكمال فهو حاصل لها بالفعل لزعمهم ان الحادث يتبعى مادة مبرأة عن مبادئ الشرور والافات كالشهوة  
 والغضب تمثل للبادي والكثر الافعال القبيحة صادرة عن هاتين القوتين وعن ظلمات الهوى والصورة اي عن الصفات الجسمانية للشاغبة بالظلمة  
 في منعها عن مشاهدة الاسرار الالهية قوية على الافعال العجيبة كتحريك السحب والرياح وانزال الامطار واحداث الخسوف والزلازل تصوير الوجدات

دالة بالكواش زعموا ان كل ما هو مجرد غير متعلق ببدن فهو لم بكل كائن لان العلم ممكن له وكل ممكن له يكون حاصل بالفعل ما فيه ما واتيها  
 بدلان عن الكواش من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك اي بناؤه على الاصول للفلسفة هو الاسلمية لا الملائكة عندنا اجسام لطيفة  
 وليست مجردة بطل ما فرغوا على التجرد ولو سلم التجرد فلا نسلم ان كل كمال ممكن فهو حاصل له بالفعل وانما غلطة بكل كائن وايضا البحث انما  
 هو عن الافضية بمعنى كثرة الثواب وكان الواجب على الشارح ان يذكره ايضا ليكون جوابا عن الكالات المسلمة عندنا كالتبري عن الشهوة  
 والغضب والقوة على الافعال العجيبة ولكن تبعض صاحب المواقف في الاكتفاء بما ذكره الثاني من الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون و  
 يستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى احد مفعولى التعليم محذوف اي علم الوحي النبي صلى الله عليه واله وسلم ملك شديد قواه  
 وهو جبرئيل عليه السلام ومن قوله انه رفيع مدائن قوم لوط على جناح على السماء ثم قلبها وكان يصيح على اهل الكفار فيهلكون في الحين وقوله  
 تعالى نزل به اي بالقران الرجز الامين وهو جبرئيل لانه امير الله تعالى في تبليغ الوحي بلا زيادة ونقص على قلبك خص القلب لانه معدن  
 العلم ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى وملئكة انما هم المبلغون واسناد التعليم اليهم مجازي وايضا البحث  
 في كثرة الثواب وايضا كثيرا ما يفوق المتعلم على المعلم الثالث انه قد اطرد بتشديد الطاء والاطراد هو الوقوع على نهر واحد بلا اختلاف والكتاب  
 والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء نحو كل امن بالله وملئكة كتبه ورسله وفي الحديث الايمان ان تؤمن بالله وملئكة وكتبه ورسله  
 وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة ولجواب ذلك اي تقدمهم في ذلك لتقدمهم في الوجود كما في قوله تعالى لا تاخذوا سنة ولا نام  
 اذ لولا رعاية التقدم في الوجود لكان تاخير السنة اولى اولان وجودهم اخفى لاحتياجهم عن الابصار فالايان بهم اقوى اي اصعب حصولا  
 من الايمان بالرسول لان الوهم قد ينكر وجود غير المحسوسات وبالتقديم اولى والحاصل انه ليس علة التقديم هو الشرف كما زعمهم ويحتمل ان يكون  
 التقديم لتوقف الايمان بالرسول على الايمان بالملائكة لانهم المبلغون للوحي والاوامر والذاهي الرابع قوله تعالى لا يستكف المسح الا استكف  
 عاره ونكاشتهن والمسيح عيسى عليه الصلوة والسلام يحيى به لانه كان يمسخ المرضى فيعافون اولان جبرئيل عليه السلام مسح حين ولدوا  
 لان كان يلبس المسح اي الصوف ان يكون عبدا لله اي لا يستحي عن العبيية ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون ذلك  
 افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس فمثله من التركيبات الترقى من الادي الى الاعلى يقال لا يستكف من هذا الامر  
 الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير فثبتت ان الملائكة افضل من المسح لا تأكل بالفضل اي بالفصل اي بالفارق بين عيسى عليه السلام و  
 غيره من الانبياء اي لا تأكل بانهم افضل من عيسى عليه السلام واما فضل من باقي الانبياء فثبتت فضلهم على الكل والجواب ان النصارى  
 استنظمو المسح بحيث يرتفع بزعمهم من ان يكون عبدا لله بل قالوا ينبغي ان يكون ابنا لله لانه مجرد لا اب له تفسير للوجود وهذا غير التجريد  
 الذي يقوله الفلاسفة في العقول والارواح وكان يهتدى الاصح الاجراء تخليص المريض عن المرض وقال ابن عباس الاكمه من ولد اعشى راء ابن  
 جوير وفي روايته عنه قال الاكمه اعشى المسح العين رواه ابن ابي حاتم وزعم صاحب الكشاف انه لم يكن في هذه الامم ملكة غير قتادة بزعمامة  
 التابعي المفسر وقال مجاهد الاكمه من يبصر بالهناجر والليل رواه ابن المنذر والابره هو الذي على جلد كبايض قال اهل التفسير بعث في  
 زمان الطب فارأى يوم خمسين الفاشرة الايمان ويحيى الموتى قال معاوية بن قرة سالوه اجياد سام بن نوح فصف فخرج اشط ومات وهو شاب

نسل قال ظننت انما الصيحة من ابي الدنيا وكذلك احيا بما ذر صديقه وابنا لعجز بخلاف سائر عباد الله من بنى ادم فانهم خلقوا من اب وام ولم

المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى اى في التجرد والانفعال العجيبة وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدر ان باذن

الله تعالى صرح بذلك تحزرا عن مذهب المتكلمة القائلين بان العقول موحدة خالقة على افعال اقوى اى اصعب وصف

الفعل بالقوة بما زالا ن صاحب قوى واوجب من ابناء الكه والارض واجبار الموتى فالترقى والعلو المفهوم من قوله لا الملائكة

انما هو في امر التجرد واطهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال او ر عليه اوصف الملائكة بالمقربين يشعرون بالترقى

باعتبار القرب واجيب بان المقربين من الملائكة هم اشد تدر على الافعال العجيبة من سائر الملائكة فلا دلالة على افضلية

الملائكة بالمعنى المبحوث عنه وهو كثرة الثواب وهما نكاحات شريفة الاولى قال صاحب الفتوحات سألت النبي صلى الله عليه

والسليم في المنام فقال الملائكة افضل من البشر قلت ان شئت عن الدليل فما هو قال صرح عندكم ان قلت عز الله تعالى قال من

ذكرنى في ملاذكريته في ملاخير منه ومن ذا ذكر الله سبحانه في ملاذكريته فذكر الله تعالى في ملاخير من ذلك للملائكة وهو ملاذكريته

الملائكة فاسرت بشئ كسرى بهذه المسئلة واجيب بان الكشف يحتمل الخطا وليس بجديد بل الحق في الجواب ما قال بعض اتباع

الشيخ الاكبر ان هذا يدل على تفضيل الملا على الملا الا افراد على الافراد ويجوز ان يكون للملائكة النبوى عشرون ثوابا والملائكة الاعلى

ثلثون فيكون للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وحده عشرة وكل من الملا الاعلى واحد الثانية قال الامام تاج الدين السبكي احد كبار

الشافعية من مات ولم يخطب بالفضل الملائكة او مكه رجوت ان لا يساله الله سبحانه عن ذلك وعن الامام الاعظم انه توقف

في هذه المسئلة لتعارض الأدلة الثالث قال صاحب المواقف لا خلاف في ان الانبياء افضل من الملائكة السفلية وانما النزاع في

الملائكة العلوية وفسر السيد السند السفلية بالارضية والعلوية بالسماوية ولكن بعض ادلة المعتزلة ينافى هذا الفرق الرابعة قال

الامام فخر الدين الرازى في التفسير الكبير انعقد الاجماع على ان نبينا محمدا صلى الله عليه وآله وسلم افضل من الملائكة والملائكة

فيمن سواه قيل فيه نظرا لان استدلال المخالف بقوله تعالى علمه شديد القوى ونزل به الروح الامين على قلبك يدل على عظم

الخلاف والجواب انه اراد اجماع اهل السنة فقد حكى بعض الاكابر اجماعهم على انه افضل للخلق كلهم حتى الكروبين والكعبة و

العرش العظيم صلى الله عليه وآله واصحابه اجمعين والله سبحانه تعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب \*

وعر جميع الكائنات نوا سله

بما رقت هذا الكتاب انامله

واجده فعل بالمرات عاجله

من الجنة الفردوس كانت منازلها

تباركت يا من لا يخيب سائله

لك الحمد من عبد العزيزين احمد

وانى اخاف السهوف بعجلتي

وقال الامام الشافعي محمد

أبو الله عن تصحيح غير كتابه  
 ولو نزل القرآن من عند غيره  
 فأسئلك اللهم ستر عيوبه  
 فليست على عقلي وعلمي بواثق  
 بضاعتي المرجحة خذها تكروما  
 لقد متنى ضراً وجنتك سائلاً  
 وجودك بحراً ذاهراً متموج  
 وغاب عن الغواص غاية قعره  
 وانت تعين العبد خيراً عانته  
 ولولم تداركه بفيض مسلسل  
 ولولم يُعنه من جنابك عصمة  
 فضاعف له يوم الجزاء ثوابها  
 وانت حفيظ الكل عن شر حاسد  
 وصل على خير البرايا محمد

واصحابه الاخيار طراً وآله

وسلم بتسليم يجردهم اطله

تمت

وكل كتاب غيره زل قائله  
 لكان كثيراً لاختلاف مقاوله  
 اذا عرضت لنا ظرين مسائله  
 ولكن على فيض يدوم سلسله  
 واوف لنا الكيل الواسع مكائله  
 وانت الذي يغني الفقير نوافله  
 ولا ينتهى انهاره وجدوله  
 وقد شط عن نيل السفائن ساحله  
 اذا انقطعت اسبابه ووسائله  
 لما كثرت في كل علم رسائله  
 فتاليفه زور وخبط دلائله  
 كزروع حب دام تنمو سنابله  
 وخصم لجوج يطس للحق باطله  
 كريم السجايا لا تعد فضائله